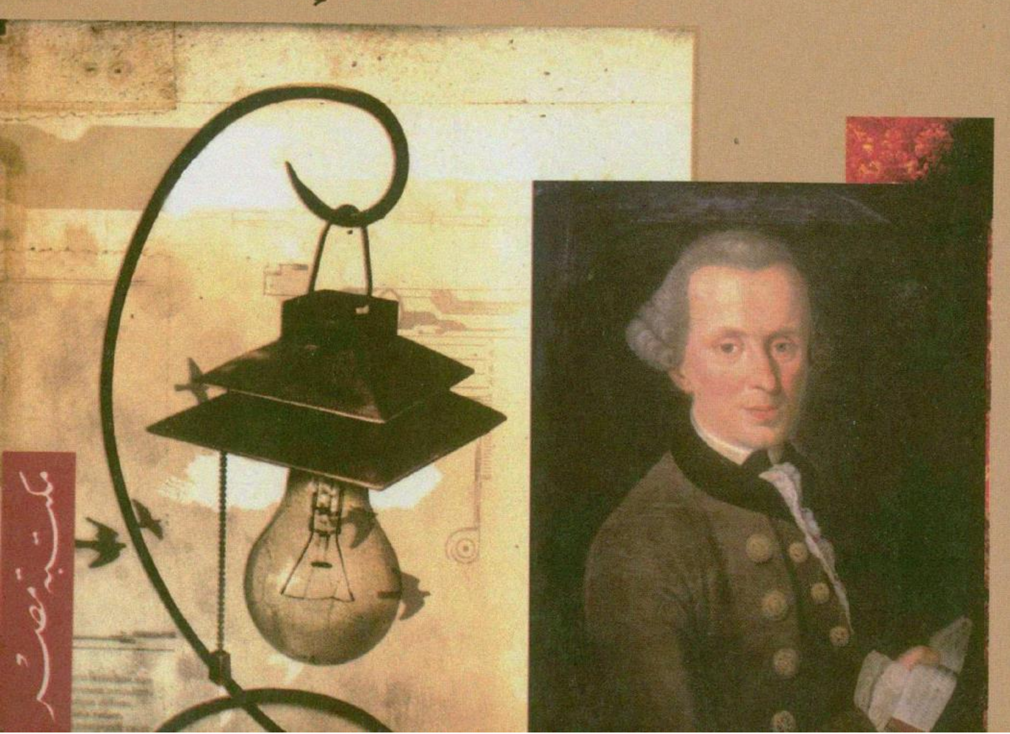
عبقريات فلسفية

١

كانت

أو الفلسفة النقدية

الدكتور / زكريا إبراهيم




كانت
أو
الفلسفة النقدية

عبقريات فلسفية

- ١ -



بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم

الناشر : مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"

دار مصر للطباعة
٣٧ شارع كامل صدقي "الفجالة"

« ليس ثمة أدنى تشابه بين فلسفة كانت وفن المعمار الإغريقى : فإن معمار الإغريق بسيط عظيم يُدْرَكُ لأوَّل وَهْلة ، فى حين أن فلسفة كانت تذكِّرنا بالفن القوطى : لأنها تضع التنوُّع فى إطار من التماثل ، وتقحم الكثرة على الوحدة ، وتقدم لنا من التقسيمات الأساسية والفرعية نماذج عديدة تتكرر دائماً أبداً ، وكأننا بإزاء كنيسة من كنائس العصور الوسطى » !

شوبنهاور

تصدير

الطبعة الثانية

لا شك أن المكتبة العربية قد ظفرت — فى السنوات الأخيرة — بعدة دراسات قيّمة عن كانْت والفلسفة النقدية ، فضلاً عن أن القارئ العربى قد استطاع أن يجد بين يديه بعض الترجمات الأمينة لأكثر من كتاب من كتب كانْت . وهذا الاهتمام المتزايد بالفلسفة الكانتية شاهدٌ على قيام نهضة فلسفية عربية ، تبغى العودة إلى أصول الفكر الفلسفى الحديث ، وتهدف إلى استلهام المظانّ الفلسفية الغّربية ، دون الاقتصار على نقل شذرات الفكر المعاصر من هنا وهناك ، ودون الوقوف عند المحاولات المُبْتَسَرَة المتعجّلة التى قد يُراد من ورائها مسايرة أحدث التيارات الغربية المعاصرة بأىّ ثمن !

ونحن حينما قدّمنا للقارئ العربى — منذ حوالى ثمانية أو تسعة أعوام — كتابنا هذا عن « كانْت أو الفلسفة النقدية » ، فإننا كنا نعلم أننا نضع بين يدى القارىء العربى — لأول مرة — دراسة جادة لعملاق كبير من عمالقة الفكر الأوروبى الحديث ، استطاع أن يطْبع بطابعه معظم التيارات الفلسفية فى كل من القرنين التاسع عشر والعشرين . وإذا كان الفكر الفلسفى الحديث — ابتداءً من ديكارت أبى الفلسفة الأوربية الحديثة — قد أبرز الجانب الآلى (أو الميكانيكى) فى الطبيعة أو العالم التجريبى من جهة ، وألحّ بكل شدة على الجانب الذاتى فى الفكر أو العالم العقلىّ من جهة أخرى ، فإن من المؤكد أن كانْت أيضًا قد استبقى هذين الجانبين فى فلسفته النقدية التى عملت على إنقاذ « العلم » من جهة ، واستبقاء « الذات » من جهة أخرى . صحيحٌ أن كانْت قد قدّم لنا نزعة عقلانية جديدة مغايرة لكل من عقلانية ديكارت من جهة ، وعقلانية ليبنتس من جهة أخرى ، ولكن العقلانية الكانتية قد بقيت — مع ذلك — « عقلانية ترنسندنتالية » تؤمن بالعلم والواقعية التجريبية من جهة ، وتحرص على تأكيد الأخلاق — أو وجود القانون الأخلاق فى باطن نفوسنا — من جهة أخرى . وعلى الرغم من أن الفلسفة النقدية قد استطاعت أن تتجاوز كلاً من العقلانية الكلاسيكية والنظرية التجريبية ، إلاَّ أن من المؤكد أنها قد اتخذت صورة « عقلانية جديدة » ، ربطت كل التساؤل الفسلفى بمشكلة أساسية واحدة ألا وهى

مشكلة « إمكانية المعرفة » . وعلى حين أن المذاهب العقلانية السابقة كانت تقول بوجود تطابق بين الفكرة والواقع ، وبالتالى فإنها كانت تفسر الحقيقة بمعيار « توافق ما فى الأذهان مع ما فى الأعيان » ، نجد أن العقلانية الكانتية قد رفضت القول بوجود تطابق بين الفكر والواقع ، بدعوى أننا لا ندرك الأشياء فى ذاتها ، وأن الحقيقة — بالتالى — هى صورة من صور التطابق — أو التوافق — مع قوانين الفكر . فليس هناك — فى نظر كانت — دائرة مستقلّة من الحقائق الموضوعية ، لا يكون على المعرفة البشرية سوى إدراكها ، على نحو ما هى فى صميم العالم الواقعى ، بل إن المعرفة البشرية — بطبيعتها — عملية تأليفية يتم عن طريقها وضع الأشياء فى قوالبنا الذهنية الخاصة (سواء أكانت صوراً ، أو مقولات) . ومعنى هذا أن العقلانية الكانتية هى — منذ البداية — « مثالية صورية » تجعل الواقع مشروطًا بصور الذات ومقولاتها .

ولسنا نريد — فى هذا التصدير السريع — أن نخوض فى دقائق الفلسفة الكانتية ، ولكن حسبنا أن نقول إن فهم النقد الكانتى يقتضى من ناحية ربط الفلسفة الكانتية بما عداها من فلسفات حديثة تقدمت عليها ، كما يستلزم من ناحية أخرى تبيُّن العناصر الجديدة فى الثورة الكوبرنيقية الكانتية على نحو ما عبر عنها صاحبها حين أراد للكون كله أن يدور حول الإنسان . والحق أن كانْت حين قال بأن المعرفة محصورة فى نطاق « الحدس الحسّى » ، وحين ذهب إلى أنَّ المقولات فارغة أو خاوية بدون الإحساس ، فإنه قد أقام كل فلسفته النقدية على افتراض أولى أساسى ألا وهو إنكار كل « حدس عقلى » . وربما كان هذا الافتراض مجرد تعبير ضمنىّ عن إيمان كانت العميق بتناهى الموجود البشرى ، وكأن الإنسان لا يملك — بطبيعته — أية معرفة عن الواقع ، اللهمّ إلا عَبْرَ بعض الفواصل أو التقسيمات ، كقسمة الوجود إلى « ذات » و « موضوع » ، أو قسمة الحقيقة إلى « صورة » و « مادة » .. إلخ . ولا بد من الإشارة هنا إلى أنَّ كانْت قد أخذ عن أفلاطون تقسيمه للعالم إلى عالمين : عالم الظواهر وعالم الأشياء فى ذاتها ، أو عالم المحسوس وعالم المعقول ، ولكنْ على حين أن أفلاطون كان يقول إننا ندرك العالم المعقول (أو عالم الأشياء فى ذاتها) ، نجد أن كانْت يقرر — على العكس من ذلك — أننا لا ندرك إلا العالم المحسوس (حين نطبّق عليه قوالب فكرنا أو مقولاتنا الذهنية) . فعَيْنُ الفكر — فى نظر كانت — مغلقة على ما هى مفتوحة عليه — فى نظر أفلاطون — ، ومفتوحة على ما هى مغلقة عليه — فى

نظر أفلاطون أيضًا — ! وربما كان السرّ فى هذا الاختلاف بين كانت وأفلاطون هو أن العلم الطبيعى — فى عهد أفلاطون — لم يكن بعد قد أحرز أى قسط من التقدم ، فلم يكن فى وسع أفلاطون أن يكوّن أية نظرة علمية عن العالم المحسوس ، فى حين أن تقدُّم العلوم الفيزيائية — فى عصر كانت — قد حدا به إلى تأكيد إمكانية الوصول إلى تعقُّلٍ أو فهمٍ صحيحٍ للعالم المحسوس ..

على أن رفض كانت للحدس العقلى قد أدّى به إلى وضع بعض العوائق أو السدود فى وجه العقل البشرى ، وكأنما هو قد انتهى إلى القول بأنه ليس ثمة حل — أو حلول — للمشكلات الفلسفية الكبرى المتعلّقة بالوجود والحياة البشرية . ومن هنا فقد استهدفت الفلسفة النقدية للكثير من الحملات ، خصوصًا من جانب الفلاسفة الأرسطاليين المحدثين الذين اعتبروا « المعقولية » مجرد « دالّة للواقع » ، مؤكّدين أن « العلم » هو مجرد ثمرة من ثمار تلاقى « العقل » مع « التجربة » . وكذلك ظهرت محاولات عديدة للكشف عما انطوت عليه الفلسفة الكانتية من مصادرات ضمنية أو مسلّمات أولية ، افترضها كانت افتراضًا ، دون أن يكون لها أى أساس عقلى صحيح (كالقول بوجود أحكام أولية تأليفية — أو تركيبية — ، أو كالقول بنزعة تصوّرية متطرفة Conceptualisme تفسّر المدرك الكلّى تفسيراً اسميًّا صرفًا ، دون التسليم بإمكانية استخلاص « التصور » من التجربة ، أو كالقول بإمكان نقد العقل قبل القيام بأية ممارسة فعلية للنشاط العقلى .. إلخ) . وسنحاول — فى هذه الطبعة الجديدة من كتابنا — التعرض بالتفصيل لكل هذه المآخذ التى وجّهت إلى الفلسفة النقدية ، آملين من وراء ذلك إظهار القارئ على الجانب السلبى فى الفكر الكانتى ، مع الاهتمام بمناقشة بعض الانتقادات التى استهدف لها « كانت » ، والله ولى التوفيق .

القاهرة فى أول أبريل ١٩٧٢ — زكريا إبراهيم

تصدير

الطبعة الأولى

لستُ أعرف كتابًا واحدًا ظهر بلغتنا العربية عن كانْت أو الفلسفة النقدية، ولم تصدر — فيما أعلم — حتى كتابة هذه السطور ، أية ترجمة عربية — أمينة كانت أم غير أمينة — لأى كتاب رئيسى من كتب كانْت ، وفى مقدمتها جميعاً ثالوثه النقدى المشهور[١] وعلى حين اكتظت مكتبات البلاد الأوروبية والأمريكية بالمؤلفات القديمة والجديدة عن كانْت والفلسفة النقدية ، فقد بقيت المكتبة العربية مفتقرة إلى دراسة جدّية تعرّف القارىء العربى بهذا الفيلسوف الألمانى الكبير الذى قسم تاريخ الفكر الحديث إلى شقين : ما قبل كانْت ، وما بعد كانْت ! وربما كان من بين الأسباب التى جعلت معظم المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندما ينصرفون عن التفكير فى الكتابة عن كانْت انتشار الزعم القائل بأن الفلسفة النقدية هى من الصعوبة بمكان ، فضلا عن العقبات الكثيرة التى يصطدم بها الباحث حين يحاول ترجمة الكثير من مصطلحات كانْت الألمانية الدقيقة إلى اللغة العربية . ونحن لا ننكر صعوبة العثور على مقابل عربى دقيق لبعض المصطلحات التى استعملها كانْت فى مؤلفاته النقدية ، ولكننا نميل إلى الاعتقاد بأن هذه الصعوبة اللغوية لا تبرر الزعم القائل بأنه ليس من السهولة أن يقرأ المرء كانت ، أو أنه ليس فى وسع أحد أن يفهم فلسفة كانْت ! وعلى الرغم من اعترافنا بأن كانْت لم يقدم للناس فلسفته بصورة شعبية ، إلا أننا نظن أن هذه الواقعة لا تكفى للحكم على الفلسفة النقدية كلها بأنها مجموعة من الطلاسم التى غلفها صاحبها فى رموز وشفرات هيهات لأحد أن يفض أسرارها !

ولكن ، لماذا انتشر بين جمهور الباحثين ذلك الزعم القائل بأنه ليس من السهولة أن يقرأ المرء كانْت ؟ يبدو لنا أن الأصل فى هذا الزعم هو ما رواه بعض المؤرخين من

(١) هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى الترجمة العربية الدقيقة التى قدمها لقراء العربية أستاذنا الدكتور عثمان أمين لكتاب من كتب كانت الصغيرة ، ألا وهو « مشروع للسلام الدائم » ، الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

أن الفيلسوف نفسه بعث بنسخة خطية من كتابه « نقد العقل الخالص » إلى أحد أصدقائه — ألا وهو هرتس Herz — فلم يكد هذا الصديق يقرأ نصف الكتاب حتى أعاده إلى صاحبه قائلا : « إنني أخشى على نفسي الجنون ، لو أنني واصلت قراءة هذا الكتاب » ! وهذه القصة هي التي حدت بالكثير من مؤرخي الفلسفة إلى نصح القراء بتجنب قراءة كانت نفسه ، بدعوى أن القارئ لن يظفر من هذه القراءة بشيء ! ولعل من هذا القبيل مثلا ما كتبه أحد الباحثين عندنا — في معرض حديثه عن الفلسفة النقدية — حين راح يقول : « فإن أردت أن تقرأ كانت ، فآخر ما يجب أن تقرأه هو كانت نفسه ، لأنه لم يعمد فيما كتب إلى السهولة والوضوح ، بل راح يتحدث في غموض والتواء ، دون أن يسوق الأمثلة التي توضح ، زاعمًا أنها تطيل كتابه بغير جدوى ، في حين أنه هو يقصد بكتابه إلى الفلاسفة المحترفين ، وليس هؤلاء بحاجة إلى الشرح والإيضاح[١] » .

بيد أننا نخالف هذا الكاتب فيما ذهب إليه من عدم جدوى قراءة كانت نفسه ، فإننا نعتقد أن شيئًا مما كتبه الباحثون ومؤرخو الفلسفة لا يمكن أن يغنينا عن العودة إلى كانت نفسه . وقد كان جوته على حق حين قال — على أثر قراءته لكتاب كانت المشهور في « نقد العقل الخالص » — « إن قراءة هذا الكتاب لهي أشبه ما تكون بدخول المرء ، على حين فجأة ، إلى حجرة ساطعة باهرة الأضواء » ! فليس العيب في هذا الكتاب أنه غامض أو مبهم أو عديم الوضوح ، بل ربما كان العيب فيه أنه ممعن في النصاعة والإشراق وشدة الوضوح ! وهذه الحقيقة تصدُق على معظم ما كتب كانت : فإننا نجد في الكثير من مؤلفاته نصاعة فكرية قلما نعثر على نظير لها لدى غيره من فلاسفة العصر الحديث . ولكن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بضرورة التأني في قراءة كانت : فإن المرء لا يكتسب القدرة على فهم روح الفلسفة النقدية ، اللهم إلا بعد أن يكون قد عاد إلى كانت مرة بعد أخرى . ولعل هذا ما عناه أحد مؤرخي كانت حينما كتب يقول : « إن المرء لا يقرأ كانت للمرة الأولى ، اللهم إلا بعد أن يكون قد قرأه للمرة الرابعة » ![٢] ونحن لا نجد أدنى غرابة في هذا : فإن أي عمل فكري عظيم ، بل أي إنتاج عبقري هائل — فلسفيًا كان أم أدبيًا أم غير ذلك — هو مما لا سبيل إلى

---

(١) زكي نجيب محمود: «قصة الفلسفة الحديثة»، الجزء الأول، ١٩٣٦ ، ص ٢٤٩ — ٢٥٠.

(٢) Cf. A. D. Lindsay : « Introduction » to the English translation of the « Critique of Pure Reason », London, Dent, 1942, p. IX - X.

فهمه ، أو إزاحة النقاب عنه ، اللهم إلا بعد الكثير من المحاولات ، أعنى بعد أن يكون المرء قد عاد إليه عشرات المرات ! » وهذا هو الحال بالنسبة إلى مؤلفات كانت : فإنها لا تبوح بأسرارها لطالب القراءة الخاطفة ، أو المطالعة السريعة ، أو النظرة العابرة ، بل هي تتطلب منا أن نعود إليها مرة بعد أخرى ، حتى نستطيع أن نستشف ما فيها من جوانب عميقة غابت عنا فى المرات السابقة . وما كان للعمل الفلسفى الأصيل أن يبوح بسره للقارئ المتعجل أو الباحث المتسرع ، وهو الإنتاج البطىء الجهيد الذى لم يتولد إلا بعد تأملات طويلة ودراسات عميقة طويلة الباع ..

والواقع أن كانت لم يكن — كما وقع فى ظن البعض — كاتبًا معقدًا ، أو فيلسوفًا غامض الفكر ، بل هو قد كان — على العكس من ذلك — أستاذًا جامعيًا ممتازًا ، ومحاضرًا شعبيًا من الدرجة الأولى . حقا إننا لو قارنا كتابه « نقد العقل الخالص » بمحاضراته التى كان يلقيها على طلابه ، لبدا هذا الكتاب بلا شك مؤلفًا فنيًا (تكنيكيًا) عسير المنال ، ولكن من المؤكد مع ذلك أن معظم مؤلفات كانت لم تكن تخلو من لمحات أدبية بارعة ، أو تشبيهات فنية ممتازة ، على الرغم من كل ما كانت تنطوى عليه من عيوب فى الصياغة والتركيب اللغوى . ولئن كان كانت قد أهمل فى بعض الأحيان طريقة التدليل ، وضرب الأمثلة ، وتعديد البراهين ، والإكثار من الوسائل التوضيحية ، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن خطة كتابه فى « النقد » (مثلا) كانت واضحة كل الوضوح ، فضلا عن أن البناء المنطقى لتفكيره قد بقى بناء متماسكا قوى الأركان . ومن هنا ، فإننا ننصح القارئ بالعودة إلى كانت نفسه ، من أجل الوقوف على الطريقة المنهجية التى اصطنعها فى تفكيره ، واثقين من أن أكبر درس يمكن أن يفيده المرء من قراءة كانت ، إنما هو تعلّم « النزاهة الفكرية » ، واكتساب روح « الدقة المنطقية » ، والتزود بالقدرة على « التفكير الفلسفى السليم » .

وهنا قد يقول قائل : « ولكن ، ماذا عسى أن تكون جدوى العودة إلى كانت ، إذا كان تاريخ الفكر المعاصر قد استطاع أن يعلو على الفلسفة النقدية أو أن يتجاوز التفكير الكانتى ؟ » . وردنا على هذا الاعتراض أنه هيهات لأى تفكير معاصر أن يتخطى كانت أو أن يعلو عليه : فإن رفض الفلسفة النقدية ، أو دحض بعض آرائها ، لا يعنى أننا قد استطعنا بالفعل أن نتجاوز هذه الفلسفة أو أن نتخطاها تمامًا . وعلى الرغم من أننا كثيرًا ما نميل إلى الانصراف عن الفلاسفة الكلاسيكيين ، بدعوى أنهم

قد أصبحوا مجرد ذكرى تحيا فى ذمة التاريخ ، إلا أن واقع الفكر شاهدٌ بأن للكثيرين منهم أهمية حيوية فى صميم الحركة الفلسفية المعاصرة . والخطأ الأكبر الذى يقع فيه المشتغلون بالفلسفة عندنا أنهم كثيرًا ما يتوهمون أنه لم تعد لديكارت أو اسبينوزا أو ملبرانش أو ليبنتس أو هيوم أو كانت أو هيجل سوى مجرد أهمية تاريخية ، فى حين أن كل هؤلاء الفلاسفة ما يزالون أحياء فى صميم الفكر المعاصر . وربما كان المعيار الأوحد الذى تقاس به عظمة أى مفكر من المفكرين إنما هو مدى استمرار حضوره فى سجل التفكير المعاصر ، ودرجة شعور كل جيل بالحاجة إلى الارتداد إليه ، من أجل الكشف عما فى مذهبه من رسالة حية لا زالت لها أهميتها فى صميم العصر الذى يعيش فيه أبناء هذا الجيل أو ذاك ..

وكانت هو واحد من أولئك المفكرين الذين ترتد إليهم الإنسانية — بين الحين والآخر — واثقة من أنها لا بد واجدة عندهم شهادة فكرية حية تجعل منهم دائماً أبداً مفكرين أحياء فى كل عصر من العصور . وعلى الرغم من أن الفلسفة الكانتية قد استهدفت للكثير من الحملات ، إلا أن خصوبة هذه الفلسفة قد عملت على تجمع المفكرين المتأخرين حول « كانت » ، وكأنما هو مراكز إشعاع فكرى تتلاقى عنده عقول الفلاسفة المختلفين ، ويتحقق عن طريقه ضرب من « الوصال » بين الأذهان فى الماضى والحاضر معاً . ومن هنا فقد صدرت عن كانت فلسفات عديدات مختلفات ، ابتداء من مذهب ياكوبى ، وشوبنهور ، وهيجل ، حتى مذهب بوترو ، وهوفدنج ، ورنوفييه . ثم جاء المفكرون المعاصرون ، فلم يسعهم سوى أن يعودوا إلى كانت ، مفسرين وشارحين ومعلقين ، كما فعل مثلا كل من هوسرل ، ويسبرز ، وهيدجر ، فى ألمانيا ، أو كما فعل مثلا كل من برنشفيك ، وهاملان ، ولاشليه ، وألكييه ، وغيرهم فى فرنسا . ولا زلنا نشاهد حتى اليوم — فى مختلف الأوساط الفلسفية — اهتمامًا كبيرًا بالعودة إلى كانت ، من أجل إعادة تأويل مذهبه أو العمل على تجديد النظر إلى فلسفته . ولاشك أن هذا الاهتمام المتجدد الذى يلقاه الفكر الكانتى إنما هو الدليل القاطع على خصوبة الفلسفة النقدية ، وحيوية الرسالة الكانتية . وإذا كان شوبنهور قد استطاع أن يقول : « إن المرء يظل طفلا ، حتى يفهم كانت » ، فربما كان فى وسعنا نحن أن نقول : « إن العقل البشرى يظل غارقا فى سذاجة الطفولة ، إلى أن يستيقظ من سباته الأيقانى على صيحة النقد الكانتى » . وسيكون رائدنا فى هذه الدراسة التى نقدمها للقارئ العربى اليوم عن كانت أن نكشف له عن الجوانب الحية من تفكير هذا العملاق الضخم ، وأن نعينه على تبين أوجه العظمة فى إنتاج هذا المارد الفكرى الجبار ، والله ولى التوفيق .

القاهرة فى يوليه سنة ١٩٦٣ **زكريا إبراهيم**

مقدمة

لو أننا أمعنا النظر إلى الكثير من الكشوف التى استطاع عباقرة الإنسانية أن يحققوها فى مضمار العلم والفلسفة والفن ، لراعنا ما فى هذه الكشوف من بساطة أو بداهة أو وضوح ، ولهالنا فى الوقت نفسه أن تكون البشرية قد انتظرت كل هذا الأمد الطويل ، لكى تهتدى إلى أمثال هذه الحقائق البسيطة ، البينة ، الواضحة ! وربما كان نقد العقل واحدًا من أمثال هذه الكشوف : فإننا لنعجب كيف انقضى على البشرية ثلاثون قرنًا من الزمان ، قبل أن يخطر على بال أحد فلاسفتها أن يضع العقل تحت محك الاختبار ، أو أن ينادى بضرورة امتحان قدرة العقل على المعرفة ، قبل استخدامه كأداة للوصول إلى أية حقيقة من الحقائق ! وهذا هو العمل الذى قام به كانت حينما دعى إلى فحص « العقل البشرى » ، قبل الالتجاء إليه من أجل البرهنة على الكثير من الحقائق اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والغيبية . فلم تكن الفلسفة النقدية فى أصلها سوى مجرد محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التى يصلح فى نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة . وبينما نجد أن ديكارت قد استند إلى هندسة الأقدمين وجبر العالم الفرنسى فيت Viète من أجل توسيع نطاق العقل ، نرى كانت يستند إلى فيزياء نيوتن ، من أجل تعيين حدود العقل ، وتحديد دائرة استعماله .

وإذا صح ما قاله كاتب هذه السطور فى موضع آخر من أن « الفلسفة ليست إثباتًا ، ولا نفيًا ، بل هى تساؤل واستفهام[1] » ، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن النقد الكانتى هو الفلسفة بعينها ، ما دامت مهمة النقد إنما تنحصر أولا وبالذات فى بيان تهافت كل من « الاعتقادية » الإيقانية من جهة ، « والارتيابية » الشكية من جهة أخرى ، من أجل الاتجاه نحو مساءلة العقل عن حدوده ومدى قدراته . والواقع أن كانت قد وجد نفسه بإزاء تيارين فلسفيين متعارضين : تيار الفلسفة الاعتقادية التوكيدية Dogmatisme الذى كان يمثله الفيلسوف الألمانى فولف ، وتيار الفلسفة الارتيابية Scepticisme الذى كان يمثله الفيلسوف الإنجليزى هيوم . وهو لاحظ أن الواحد منهما يثبت ، ويؤكد ، ويقرر ، بينما الآخر منهما ينفى ، ويسلب ،

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الفلسفة » الطبعة الثالثة ، مكتبة مصر ، ١٩٧١ ، ص ٢٠

وينكر ، دون أن يكون لدى هذا أو ذاك أى أساس نقدى سليم يستند إليه فى عملية الإثبات أو عملية النفى ، ومن هنا فقد وجد كانت أنه لا سبيل إلى الفصل فى الخصومة العنيفة التى قامت بين أنصار كل من الطرفين ، اللهم إلا بالالتجاء إلى محكمة النقد ، من أجل القيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص نفسه . ومعنى هذا أنه لا بد للعقل من أن يضطلع بعملية « فحص ذاتى » يحاول فيها أن يقيم فى داخله محكمة عادلة تفصل فى صحة كل ما نصدر من أحكام . وليست هذه المحكمة — فيما يقول كانت نفسه — سوى الامتحان النقدى للعقل المجرد أو العقل النظرى[١] . ولا شك أننا إذا عرفنا نوع المعرفة الميسرة للعقل ، وطبيعة المبادىء التى يستند إليها فى هذه المعرفة ، فإننا لن نخاطر باستخدام العقل فى غير ما هو مجعول له ، وبالتالى فإننا لن نحاول تطبيق مبادئه على أشياء هى بطبيعتها متعارضة مع تلك المبادىء ، أو خارجة عن نطاقها تمامًا .

والحق أنه إذا كانت المشكلة الرئيسية التى أقلقت بال الفلاسفة القدماء هى « مشكلة الوجود » ، فإن مشكلة الفكر الحديث هى بلا نزاع « مشكلة المعرفة » . ولكن على حين أن ديكارت لم يتساءل فى دراسته للمنهج عن قيمة العلم ، ومصدره ، ونوع المعرف الممكنة ، نجد كانت يثير هذه المشكلة النقدية بشكل واضح صريح ، فيتساءل : كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة ، وكيف تكون الفيزياء المحضة ممكنة ، وكيف تكون الميتافيزيقا بصفة عامة ممكنة ؟ وهذه الموضوعات الثلاثة التى أثارها كانت فى كتابه « نقد العقل الخالص » إنما تدلنا على اهتمامه بدراسة إمكان قيام معرفة أولية ضرورية كلية فى مجالات المعرفة الثلاثة ، ألا وهى : الرياضة ، والفيزياء ، وما بعد الطبيعة . وأما مجال المنطق فإنه يخرج بطبيعته عن دائرة البحث النقدى ، لأن للمنطق طابعًا صوريًا محضًا ، فهو لا يمدُّنا بأية معرفة أولية عن الأشياء . وحين يتحدث كانت عن « النقد » ، فإنه لا يعنى به — بطبيعة الحال — نقد الكتب والمذاهب ، بل نقد ملكة العقل بصفة عامة ، خصوصًا فيما يتعلق بتلك المعارف التى يُحاول الوصول إليها دون الاستعانة بالتجربة . ومن هنا فإن الموضوع الرئيسىّ الذى يدور حوله النقد الكانتىّ ، إنما هو الفصل فى مشكلة إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالة قيامها بصفة عامة ، مع الاهتمام بتحديد أصل هذا العلم ، ومداه ، وحدوده ، بالاستناد إلى مبادىء عقلية واضحة .

---

(١) Kant :« Critique de la Raison Pure » , Préface de la 1 ère édition .

والسبب الذى حدا بكانت إلى العناية بالمشكلة الميتافيزيقية هو ما لاحظه فى عصره من أن الفلاسفة العقليّين التوكيديين كانوا يستخدمون المنهج الاستنباطىّ لإقامة علم الوجود من حيث هو وجود ، وكأنّ فى وسع العقل أن ينتقل بسهولة من « الممكن » إلى « الموجود » ، أو من فكرة الله إلى تقرير وجود الله . وهذا ما فعله مثلاً فولف حين استعان فى إثباته لوجود الله بالدليل الأنطولوجى المعروف ، وكأنّ « الوجود » فى نظره هو مجرد جزء لا يتجزأ من الماهية ، أو كأنْ ليس هناك أدنى فارق بين نطاق الوجود ونطاق الفكر . ولكننا لو دققنا النظر — فيما يقول كانت — إلى ما لدينا من تجربة حسية ، لاستطعنا أن نتبيّن كيف أن هذه التجربة محصورة فى نطاق الظواهر ، وكيف أنه يستحيل علينا بالتالى أن نخلع عليها أى طابع أونطولوجى . ومعنى هذا أنه ليس ما يبرّر الاعتقاد بأن الأشياء التى ندركها هى فى ذاتها على نحو ما ندركها ، أو أن العلاقات القائمة بينها هى فى الواقع ونفس الأمر على ما نحو ما تبدو لنا(١) . وإذا كان الْخَصْم اللدود للميتافيزيقا — فى رأى كانت — إنما هو المثالية ، فذلك لأن المثالية هى إنكار لوجود الأشياء خارجاً عن الموجودات المفكرة ، فى حين أنه لابد لنا من أن نميّز بين مجال الفكر ومجال الوجود . وسنرى فيما يلى كيف أن كانت قد أراد أن يتجنب خطر الوقوع فى تلك المثالية القطعية التى كانت تزعم لنفسها القدرة على تجاوز دائرة الظواهر ومعرفة ما وراء المحسوس ، وكأن مجال « الموضوع » هو بعينه عندها مجال « الوجود » . وليست مهمة النقد — فى نظر كانت — سوى العمل على بيان الأخطاء التى يقع فيها العقل حينما يشرع فى البحث دون أدنى تمييز سابق بين المجالات المختلفة والمناهج المتباينة ، متناسياً بذلك أن العلم الوضعى وقف على الظاهرة وحدها ، وأنه لا سبيل لنا إلى معرفة الأشياء فى ذاتها(٢) .

بيد أننا لو أنعمنا النظر إلى الوظيفة التى تقوم بها الفلسفة النقدية ، لتبين لنا بكل وضوح أن للنقد مهمة مزدوجة : فهو يريد من ناحية أن يبرّر العلم الذى استهدف لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية نفسها ، ثم هو يريد من ناحية أخرى أن ينقذ الميتافيزيقا من الميتافيزيقيّين أنفسهم . وقد رأى كانت أنه هيهات للفلسفة النقدية أن

---

(١) **Kant : « Critique de la Raison Pure . »** , Esthètique transcendentale, 8. Remarques générales .

(٢) F. Alquiè : « **La Nostalgie de L' etre.** » , P. U. F. , 1950, P. 24.

تحقق هذه المهمة المزدوجة ، اللهمّ إلا إذا نجحت في التخلّص من ذلك الخطأ المزدوج الذى وقع فيه كل من التجريبيين والاعتقاديّين (الدوجماطيقيّين) ، ألا وهو القول بأن فى وسع بعض ملكات الذهن أن تدرك الواقع فى ذاته ، ثم الإيمان بأن الأشياء تتمثل أمامنا بوصفها موضوعات قابلة للمعرفة ، وكأن المعرفة وليدة فعل الأشياء فى الذهن . ومن هنا فقد أراد كانت أن يقلب الأوضاع رأسًا على عقب ، وأن يحدث فى عالم الفلسفة ثورة كوبرنيقية ، فأعلن أن المعرفة هي وليدة فعل الذهن فى الأشياء لا العكس . ومعنى هذا أن « الذهن » هو الذى يركّب « التجربة » ، لا « التجربة » هي التى تركّب « الذهن » . فليس موقفنا من الطبيعة موقف التلميذ الذى يتلقى تعاليمه من أستاذه ، بل هو موقف المحقّق أو القاضى الذى يضطر الشهود إلى الإجابة على ما يوجّه إليهم من أسئلة(١) . ولهذا يقرر كانت أن مهمة العقل إنما تنحصر فى إلزام الطبيعة بالإجابة على أسئلته ، بدلاً من الاقتصار على ترك الزمام للطبيعة ، لكى تقوده هي وتوجّهه إلى حيثما شاءت . ولو أننا فهمنا الميتافيزيقا على أنها كشف عن طبيعة الواقع المستقل عنا ، لكان من الواجب حتما رفض مثل هذه الدراسة ، ما دامت كل دراسة إنسانية لا بد بالضرورة من أن تكون مشروطة ببعض شروط المعرفة الإنسانية ، وما دام العقل لا يدرك إلاّ ما ينتجه على صورته ومثاله .

ومن جهة أخرى يلاحظ كانت أن كل هم الفلاسفة الميتافيزيقيّين قد انحصر فى إقامة العلم على أساس ميتافيزيقىّ ، ممّا حدا بالمذهب التجريبيّ إلى جعل « الشك » هو الكلمة الأخيرة لكل فلسفة ، رغبة منه فى زعزعة ذلك الأساس الميتافيزيقى . ولكن هذه النتيجة — فى رأى النقد الكانتى — إنما هى مجرد استنتاج عقيم : لأنه كما أن العالَمَ معطى للفيزيائىّ أو عالم الطبيعة ، فإن العلم مُعطًى للفيلسوف أو الباحث الميتافيزيقى . وكما تساءل نيوتن عن الفرض العام الذى بمقتضاه تكون الحركات الكونية ممكنة ، نرى كانت أيضًا يتساءل لا عما إذا كان العلم يقينيًا ، بل عن قانون الذهن — لا الأشياء — الذى بمقتضاه يكون العلم — من حيث هو واقعة — ممكنًا . ويمضى كانت بعد ذلك إلى الميتافيزيقا فيحاول أن يبحث عن الشروط التى بمقتضاها تصبح الميتافيزيقا ممكنة ، ويتساءل عن مدى إمكان قيام علم يتجاوز شروط كل تجربة ممكنة . ولكن المهم فى النقد الكانتى أنه لا يقوم على تحليل سيكولوجى لملكة المعرفة ،

---

(١) Kant : « Critiqus de la Raison Pure. » Prêface de la 2e èdition

كما كان الحال مثلا عند لوك حين . حلل لنا العقل تحليلا فسيولوجيا ، فقدم لنا ما يمكن تسميته بجغرافية العقل الإنسانى ، كما أنه أبعد ما يكون عن التحليل المنطقى الذى يُقتصر فيه على تحليل المفاهيم الرئيسية للمعرفة ، وإنما هو أولا وبالذات « تحليل تجريدى ميتافيزيقى » نهتم فيه بتحديد صورة المعرفة تحديداً أوليا سابقًا على التجربة .

ولكن مهمة الفلسفة النقدية لا تقتصر على شرح « دستور العقل البشرى » وتحديد معالم المعرفة الإنسانية ، بل هى تمتد أيضًا إلى تفسير التصورات الأولية التى تسود كُلاً من العلم والعمل ، وبيان الترابط أو التسلسل القائم بينها ، وتكوين « نسق كلى » يتألف من مجموعها . ومعنى هذا أن الفلسفة — فى رأى كانت — ليست نظرية فحسب ، بل هى عملية أيضًا . وإذا كانت الفلسفة النظرية هى التى تحدد « الذات » ، أعنى أنها تعين طبيعتها وتبين قوانينها ، فإن الفلسفة العملية هى التى تحقق هذه « الذات » ، أعنى أنها تنقلها من مجال الفكر إلى مجال الفعل . ومعنى هذا أن الفلسفة النظرية هى « علم ما هو كائن » أو « علم الطبيعة » ، فى حين أن الفلسفة العملية هى « علم ما ينبغى أن يكون » أو « علم الحرية » . ولهذا يفرّق كانت بين ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق ، أو بين الاستعمال النظرى والاستعمال العملى للعقل الخالص . والفارق بينهما أن العقل النظرى ينطوى على شتى المبادىء التى تحدد وتلزم — أوليًا — كل فعل . وبهذا المعنى لا تكون الأخلاق — فى نظر كانت — علمًا قائمًا على اعتبارات أنثروبولوجية أو تجريبية ، بل تكون بمثابة مجموعة من القواعد الضرورية الكلية التى تنظم سائر أفعالنا ، والتى تُستخلص من مبادىء أولية محضة (أعنى سابقة على كل تجربة) Apriori .

والواقع أن الفلسفة النقدية قد وضعت منذ البداية « نقد العقل العملى » جنبًا إلى جنب مع « نقد العقل الخالص » أو (النظرى) ، فلا موضع للزعم بأن كانت قد أراد أن ينقذ عن طريق « الأخلاق » ما كان قد هدمه عن طريق « التحليل النقدى » . وعلى الرغم من أن كانت نفسه قد صرّح فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص » بأنه قد وجد نفسه مضطرًا إلى أن يلغى « المعرفة » لكى يفسح المجال لل « اعتقاد » ، إلا أن هذه العبارة لا تعنى أن كانت قد أراد أن يلغى العلم لحساب الإيمان ، أو أنه قد شك فى القيمة الموضوعية للعلم . وكل ما هنالك أن كانت قد أرد أن يفصل العلم عن الاعتقاد الميتافيزيقى ، بحيث لا يكون على الميتافيزيقا أن تخشى شيئا من نتائج العلم ، ولا يكون على العلم أن يخشى شيئا من انعدام اليقين التجريبى والعقلى

فى دائرة الميتافيزيقا[١] — وحجة كانت فى هذا الفصل أن « الاعتقاد » فقط هو كل ما يمكن أن نتوصل إليه فى دائرة ملوراء المحسوس ، ما دام من المستحيل على العقل أن يتجاوز شروط المعرفة الممكنة فى نطاق التجربة . و « الاعتقاد » قائم على الاستعمال العملى الضرورى للعقل الخالص ، فهو مرتبط ببعض المستلزمات الأخلاقية التى لا سبيل إلى البرهنة على صحتها عن طريق العقل النظرى المحض .

وحينما نحاول أن نوسع من دائرة « العلم » بحيث نخرج بالعلم عن دائرته الخاصة ، فإننا نعرض « الاعتقاد » نفسه للخطر ، فى صميم دائرته الخاصة . ولكن كانت حريص كل الحرص على أن يلتزم شروط الأمانة الفكرية ، فلا يقول أكثر مما يعرف ، ولا يدافع عن قضية صحيحة بأدلة عرجاء أو براهين فاسدة ، ولهذا فإننا نراه يرفض الأدلة الميتافيزيقية التقليدية على وجود الله ، وحرية الإرادة ، وخلود النفس ، لأنه يعلم حق العلم أنها أدلة ناقصة أو قاصرة أو متهافتة . وليس أشد خطورة على القضية الناجحة — فى رأى كانت — من أن نلتجئ فى الدفاع عنها إلى أساليب ملتوية من الخداع ، والتضليل ، وسوء الفهم ، والزيف الفكرى . وربما كان هذا هو السبب فى أننا قد نجد لدى أولئك الذين ينكرون أمانة أكبر وصدقًا أعظم مما نلتقى به فى العادة لدى جماعة المتحمسين لتلك القضايا اللاهوتية أو الميتافيزيقية . و « لا شك أن قرائى — فيما يقول كانت — لن ينتظروا منى أن أدافع عن قضية عادلة بأدلة غير منصفة أو ببراهين غير أمينة[٢] » . وأما إذا التزمنا حدود الأمانة الفكرية فى شتى الأحكام التى نصدرها على هذه المشكلات الميتافيزيقية الهامة الثلاث ألا وهى مشكلة الله ، ومشكلة الخلود ، ومشكلة الحرية ، فلا بد لنا من أن نعترف بأن العقل النظرى عاجز تمامًا عن الفصل فى كل هذه القضايا ، لأنها تتجاوز جميعًا شروط التجربة الممكنة ، أو لأنها تمتد فيما وراء المجال الذى نستطيع أن نجد له معايير للصدق . وإذن فإنه لا محيص لنا من الاعتراف بأن ليس هناك موضع للإنكار ولا للإثبات بالنسبة إلى تلك الوسائل الميتافيزيقية الكبرى .

ولكن ، إذا كان كل غرض « النقد الكانتى » هو بيان استحالة قيام الميتافيزيقا التقليدية ، بسبب عجز العقل البشرى عن تجاوز عالم الظواهر ، فهل نقول مع بعض

---

(١) Th. Ruyssen : « **Kant** », Paris, Alcan, 1929, P. 67.

(٢) Kant : « **Critique de la Raison Pure.** », Discipline de la Raison Pure.

المفسرين من أمثال شوبنهور وإردمان بأن كانت هو مجرد « هيوم » غير منطقى مع نفسه ، ما دام كل جهده قد انحصر فى إقامة أخلاق مؤقتة سبق له أن هدم كل أسسها الميتافيزيقية ، بنقده لمبادئها النظرية فى كتابه السابق « نقد العقل الخالص » ؟ هذا ما نجد أنفسنا مضطرين إلى الإجابة عليه بالنفى : فإننا نلاحظ أن كانت لم يقصد مطلقًا إلى هدم الميتافيزيقا نهائيا ، بل هو قد أراد بنقده أن يكون مجرد « تمهيد ضرورى لا غنى عنه ، لتقدم الميتافيزيقا وقيامها كعلم » . وحسبنا أن نلقى نظرة على عناوين الكثير من كتبه ، لكى نتحقّق من أنه لم يرد أن يتخلى عن الميتافيزيقا ، بل هو قد أراد أن يخلصها من الفلاسفة التوكيديين الذين طالما أساءوا إليها من حيث يدرون أو من حيث لا يدرون . وهو نفسه يعلن فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص » أنه يعتزم بعد الفراغ من مرحلة النقد ، أن يعيد بناء صرح الميتافيزيقا وفقا لمنهج علمى صارم ، أعنى بالاستناد إلى مبادئ يقينية لا نزاع فى صحتها ، ومع الاستعانة بمفاهيم محددة تحديدًا دقيقاً واضحًا . حقا لقد قال كانت فى موضع ما من المواضع بالحرف الواحد : « لقد شاء لى حسن الطالع أن أكون عاشقًا للميتافيزيقا ، ولكن معشوقتى لم تطلعنى حتى الآن إلا على قليل من حسنها » ، ولكن هذه العبارة — فى رأينا — لا تدل على أن كانت قد يئس تمامًا من إمكان قيام ميتافيزيقا علمية سليمة ، بل هى تدل على أنه لم يكن على استعداد لقبول براهين فاسدة أو أدلة عرجاء ، من أجل إقامة الميتافيزيقا بأى ثمن ! ومعنى هذا أن كانت لم يصدق لحظة واحدة إمكان اختفاء الميتافيزيقا إلى الأبد ، لأنه كان يؤمن فى قرارة نفسه بأنها تعبر عن ميل إنسانى طبيعى لا سبيل إلى القضاء عليه مطلقًا . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « إنه لا ينبغى لنا أن ننتظر من العقل البشرى أن يكف مرة واحدة وإلى الأبد عن شتى البحوث الميتافيزيقية ، فإن سأمنا من استنشاق هواء فاسد ، لن يدفعنا يومًا إلى الامتناع تمامًا عن التنفس »[1] !

إن الميتافيزيقا — فى رأى كانت — قد وجدت فى كل زمان ومكان ، ولا بد من أن تتردد أصداؤها لدى كل مفكر من المفكرين كائنا مَنْ كان ، ولكن بيت القصيد أن نحيل هذه الميتافيزيقا إلى علم حقيقى . والواقع أن كل العلوم قد أحرزت نجاحًا

---

(١) Kant : « Prolégomènes à Toute Métaphysique Future », trad. franç. par Gibelin, Vrin, 1941, p. 160.

كبيرًا فى شتى الميادين ، بينما بقيت الميتافيزيقا حيث خلفها أرسطو ، دون أن تتقدم قيد أنملة . والسبب فى ذلك أن الميتافيزيقيين التقليديين قد قصروا كل اهتمامهم على دراسة مشكلات الله والنفس والعالم ، متخطين دائرة الظواهر التى جُعِلَ لها العقل البشرى ، دون أن يحاولوا يومًا تحليل أداتنا فى المعرفة ، أو نقد تصوراتنا الأولية من أجل الوقوف على مدى انطباقها على الواقع . ولكن ، لقد آن الأوان اليوم لأن نخلص الميتافيزيقا من هذه التأملات الإيقانية التى لا جدوى منها ولا طائل تحتها ، فإن هذه التأملات هى وحدها المسئولة عن عدم قيام الميتافيزيقا كعلم حتى يومنا هذا . وإذا كان بعض الميتافيزيقيين قد توهموا أنه ربما كان فى وسعنا أنه نتوصل إلى نتائج علمية فى ميدان الميتافيزيقا بالرجوع إلى الفروض والاحتمالات ، أو بالالتجاء إلى الرأى العام أو الحس المشترك ، فإن كانت يرد على هذه المزاعم بقوله إن الميتافيزيقا كالهندسة لا تحتمل افتراضات ولا احتمالات ، بل هى تستلزم أن تكون نتائجها يقينية قاطعة . ومعنى هذا أنه ليس ثمة موضع فى الميتافيزيقا لإقامة أحكام ظنية على أسس افتراضية أو احتمالية ، بل لا بد من التسليم بأنه حيث لا يكون ثمة يقين قاطع جازم ، فليس ثمة ميتافيزيقا على الإطلاق . وأما الالتجاء إلى الحس المشترك فهو لن يجدى فتيلا ، لأننا نستطيع عن طريق الحس المشترك أن نثبت كل شيء ، دون أن نثبت أى شيء على الإطلاق !.وأما إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون بمثابة علم نظرى للعقل الخالص ، فلا بد لنا من أن نقر بأن كل عود إلى الحس المشترك إن هو إلا دعوى ساقطة ! وقصارى القول — فى رأى كانت — أنه ليس يكفى أن تكون الميتافيزيقا علمًا فى مجموعها (أو كليتها) فحسب ، بل هى لا بد من أن تكون علمًا فى جميع أجزائها (أو أقسامها) أيضًا ، وإلا فإنها لن تكون شيئا على الإطلاق(١) !

ولكننا نلاحظ مع ذلك أن كانت حين يتحدث عن « العلم » باعتباره مثلا أعلى للميتافيزيقا ، فإنه قلما يعنى الرياضيات ، بل هو يعنى فى العادة الفيزياء . والسبب فى ذلك أن كانت قد رفض منذ البداية ، تطبيق المنهج الرياضى على الفلسفة ، بعكس ما فعل ديكارت حين ذهب إلى أن المنهج الرياضى هو المنهج الأوحد للفلسفة والعلم الطبيعى ، مادام الانتقال من البسيط إلى المركب هو خير وسيلة لاستنباط حقائق عقلية

---

(١) **Kant : « Prolégomènes à Toute Mètaphysique Future »** trad. frnç. par Gibelin, 1941, pp. 162 - 165.

يقينية . وقد تقدم كانت عام ١٧٦٤ برسالة صغيرة إلى أكاديمية برلين أطلق عليها اسم « دراسات فى بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعى والأخلاق » حاول فيها أن يظهرنا على الفارق الكبير بين الرياضيات وعلم ما بعد الطبيعة ، فقال : إنه وإن كان « الموضوع » الذى يعالجه كل من العلمين هو عبارة عن « مركب Synthèse » ، إلا أن مركب الرياضة من إنشاء الذهن ، فى حين أن مركب الميتافيزيقا هو من معطيات التجربة . وتبعًا لذلك فإن المنهج الذى يلائم الرياضيات لا يلائم الميتافيزيقا ، فضلا عن أنه لا يلائم الفيزياء . وإذا كان المنهج الرياضى صالحًا لدراسة الكميات ، فإنه لا يصلح مطلقًا لمعرفة الكيفيات أو دراسة الموجودات ، بل لا بد من هنا من الالتجاء إلى التجربة والتنظيم الميتافيزيقى Systématisation Métaphysiquse . ومعنى هذا أن هناك ضربين من اليقين ، أو على الأصح وجهتين مختلفتين فى النظر إلى الطبيعة : فهناك من جهة وجهة نظر البرهان الرياضى ، وهناك من جهة أخرى وجهة نظر التجربة ، وهيهات لهاتين المعرفتين المختلفتين أن تتلاقيا ، أو أن تقوم الواحدة منهما مكان الأخرى .

والواقع أن المناخ الفلسفي الذى تنسمه كانت منذ صباه قد كان مناخًا عاصفًا اصطرعت فيه فلسفة ليبنتس — على نحو ما دافع عنها فولف — بميكانيكا نيوتن التى كانت تحاول فى ذلك الوقت التغلب على الفيزياء الديكارتية . وهكذا شهد كانت منذ شرع يتفلسف (أى حوالى عام ١٧٥٠) صراعًا حادًا بين الاستنباط والاستقراء ، بين المنهج التركيبى والمنهج التحليلى ، بين الرياضيات والفلسفة ، بين مبدأ السبب الكافى وقانون العلية ، بين المنطق والواقع ، بين المكان النسبى والمكان المطلق ، بين الانسجام الأزلى والسيال الطبيعى .. إلخ . وكل هذه الضروب المختلفة من الصراع إنما كان مرجعها إلى اصطدام « المبادئ الرياضية Principia Mathematica » التى وضعها نيوتن ، بالميتافيزيقا العقلية التى كان ليبنتس قد وضع دعائمها ثم جاء فولف فتولى الدفاع عنها . ونحن نعرف أن الأصل فى مذهب ليبنتس الميتافيزيقى هو القول بأن الواقع عقلى فى جملته ، وأن حصيلتنا من المعارف الواضحة المتمثلة فى العلم تطابق تمامًا نظام الأشياء الخارجى . فلم يكن بدعًا أن يذهب فولف إلى أن علاقة معارفنا بالموضوعات هى علاقة ضرورية أولية ، ما دام قد سلم منذ البداية مع ليبنتس بأن مبدأ السبب الكافى يتحكم فى كل شىء ، بما فى ذلك الطبيعة . وهذا الخلط بين الوجود الذهنى هو ما سيثور عليه كانت ، متأثراً فى ذلك بفلسفة نيوتن .

والرأى الذى ذهب إليه نيوتن ، وأنصار الفلسفة التجريبية (من فرنسيين

والجليز) هو أن الرياضيات ليست مفتاح الفيزياء ، وأنه لا بد من التمييز بين الفكر وبين الأشياء . ومن هنا فقد أنكر التجريبيون أهمية الاستنباط فى مجال الواقع ، كما ذهبوا إلى أن التحليل التصورى عاجز تمامًا عن الإمساك بزمام الوجود . ومعنى هذا أن المنهج التركيبى الذى دعا إليه ديكارت — ومن بعده فولف — إنما هو منهج غير مجد على الإطلاق فى المجال الوجودى ، فلا موضع إذن للخلط بين الرياضيات وعلم الطبيعة . ثم جاء كانت فوجد نفسه بإزاء موقف عقلى يسوده التناقض : إذ تحقق من وجود تعارض جوهرى بين نزعة فولف العقلية التى تنحدر أصولها إلى ليبنتس ، ونزعة هيوم التجريبية الشكية التى كان لها الفضل فى إيقاظه من سباته الإيقانى القطعى . و لم يكن بد من أن يشق كانت لنفسه طريقًا وسطًا بين هذين الاتجاهين المتعارضين ، فحاول عن طريق « النقد » أن يتلافى أخطاء الفلاسفة الإيقانيين التوكيديين ، دون أن ينحدر إلى هاوية الشك كما فعل جماعة التجريبيين الارتيابيين . وهكذا استمسك كانت بالعلم ، ولكنه تطلب منه فى الوقت نفسه أن يحقق شرطين أساسيين : أولهما أن يكون « ضروريًا » — كما أرادت له الفلسفة العقلية — لأنه لا يمكن أن يكون ثمة علم إذا اقتصرنا على حشد الوقائع فقط ، وثانيهما أن يكون « واقعيا » — كما أرادت له الفلسفة التجريبية — لأنه لا مندوحة للعلم عن أن يجد فى التجربة إمكانية تطبيقة . وهذا معنى تلك « الأحكام التركيبية الأولية » التى سنرى فيما بعد أن كانت قد علق عليها إمكانية قيام « العلم » كله .

ولكن ، إذا كان كانت قد دافع عن العلم ، وانتصر لنيوتن ، فإنه قد دافع أيضًا عن الأخلاق ، وانتصر لروسو . والحق أن كانت كان عالمًا وفيلسوفًا أخلاقيا فى الوقت نفسه ، فهو كان يؤمن دائما بالقيمة الحيوية لهذين الوجهين المختلفين من أوجه نشاط الروح الإنسانية ، ولكنه كان يشعر فى الآن نفسه بضرورة قيام كل منهما باعتباره نشاطا مستقلا ، متكاملا ، متمايزًا عن الآخر . وهذا هو السبب فى أن كانت كان يشعر باحترام متكافئ لكل من « نيوتن » و « روسو » : إذ أنه كما كان نيوتن هو أول عالم استطاع أن يضع قوانين العلوم الطبيعية ومبادئها ، فكذلك كان روسو أول فيلسوف استطاع أن يكتشف مبادئ السلوك البشرى . ولكن كانت قد فطن إلى أن تقدم العلوم الطبيعية كان بمثابة ضربة موجهة إلى قيام « علم الأخلاق » ، فى حين أن المحاولات التى كان يبذلها الفلاسفة العقليون من أجل إثبات حقيقة الحرية ، ووجود الله ، وخلود النفس ، كانت تمثل حدودًا مستحيلة تقف حجر عثرة فى وجه تقدم

العلوم الطبيعية . والواقع أن فيزياء نيوتن قد ذهبت إلى القول بوجود مكان لا نهائى وزمان لا نهائى ، كما أنها نادت بأن كل الأحداث محددة تحديدًا آليا صارما فى المكان والزمان . وليس من شك فى أن مثل هذه الدعوى لا تدع أدنى مجال للفردية ، والحرية ، وقيام غايات أخلاقية فى العالم . ولا غرو ، فإن تقدم العلوم الطبيعية قد أدى إلى تصور العالم بصورة ميكانيكية صرفة ، مع استبعاد فكرة العلل الغائية تماما . ولكن كانت قد أخذ عن روسو فى الوقت نفسه تصوره للسلوك الخلقى ، باعتباره قائما أولا وبالذات على مبدأ أخلاق هام ، ألا وهو مبدأ استقلال الإرادة . ومن هنا فقد تحقق كانت من أن واقعية الحرية لم تكن تقل أهمية بالنسبة إلى الأخلاق من عدم واقعيتها بالنسبة إلى الفيزياء . ولكن كانت لم يكن على استعداد لأن يضحى بالعلم فى سبيل الأخلاق ، أو لأن يضحى بالأخلاق فى سبيل العلم ، فلم يكن أمامه سوى أن يستبقى كلاً منهما على حدة ، دون أن يجعل الواحد منهما يتطفل على الآخر ، أو يقتحم حدوده الخاصة أو يجور على استقلاله الذاتى ..

بيد أننا لو نفذنا إلى أعماق الفلسفة النقدية ، لوجدنا لدى كانت شعورًا عميقا بعدم كفاية المعرفة النظرية . وهذا هو السبب فيما ذهب إليه بعض النُقاد من أن الفلسفة النقدية هى فى صميمها مجرد نقد للإنسان العارف Homo Sapiens ، واعتراف بما للمعرفة العلمية من قيمة نسبية ، ما دامت هذه المعرفة إنما تنحصر بالضرورة فى نطاق التجربة الظاهرية(١) . — والحق أن كانت قد كرس جانبا كبيرًا من جهده النقدى ، لكى يبين لنا أن شرعية العلم لا تعنى أنه يكشف لنا عن الطبيعة الأساسية للواقع ، أو الحقيقة الدفينة لعالم الأشياء فى ذاتها . ومعنى هذا أن العلم لا يخرج عن كونه دراسة إنسانية مشروطة ببعض شروط المعرفة الإنسانية . والحال هكذا أيضا بالنسبة إلى الأخلاق ، فإنها لا تخرج عن كونها مجموعة من القوانين الأولية الضرورية التى تمليها علينا طبيعتنا الأخلاقية (أو العملية) . وإذن فإن كلاً من العلم والسلوك الخلقى صحيح أو مشروع فى نطاقه الخاص ، ولكنهما مع ذلك متناقضان فيما بينهما ، مادام كل منهما إنما يمثل وجهة نظر خاصة إلى الواقع . والمهم فى رأى كانت هو ألا ننظر إلى حقائق العلم بعينى فيلسوف الأخلاق ، وألا ننظر إلى حقائق الأخلاق بعينى العالم ، فإنه لا بد للعلم من أن يقوم على حدة ، كما أنه لا بد للأخلاق

(١) R. Le Senne : «Introduction à la Philosophie », P. U. F., 1949, p. 78.

من أن تقوم على حدة ، ومن ثم فلا موضع للمفاضلة بينهما ، أو إنكار الواحد منهما لحساب الآخر ، مادام الاثنان يمثلان وجهين أساسيين حيويين من أوجه النشاط البشرى .

بيد أن اهتمام كانت لم يقتصر على الميتافيزيقا ، والعلم ، والأخلاق ، بل هو قد امتد أيضا إلى الدين ، والقانون ، والسياسة ، والفن ، والجمال ، والتربية ، والاجتماع ، والجغرافية . وسنرى عند الحديث عن إنتاج كانت الضخم ، إلى أى حد استطاع هذا المفكر الموسوعى الهائل أن يستوعب شتى فروع المعرفة البشرية ، دون أن يقصر كل اهتمامه على المسائل الفلسفية وحدها . ولكن المهم فى كل ما كتبه كانت أنه قد صدر عن نزاهة فكريّة نادرة ، ونصاعة عقلية لا نظير لها ، فلم يكن فى وسع كانت أن يخط حرفًا واحدًا دون أن يكون مقتنعًا بصحته تمام الاقتناع ، ولم يكن من عادة كانت أن يدلى برأى فى أية مسألة من المسائل ، إلا بعد أن يكون قد تثبت منه بطريقة يقينية واضحة . وعلى الرغم من أن كانت نفسه قد اعترف فى إحدى رسائله بأنه لم يكن يجد فى نفسه من الجرأة دائما ما يستطيع معه أن يصارح الناس بكل آرائه ، إلا أنه قد أكد بإصرار أنه كان دائمًا شديد الإيمان بكل ما كتب . وهو يكتب بصراحة إلى أحد أصدقائه فيقول : « حقًا إننى كثيرًا ما أفكر فى أشياء وأوقن بصحتها .. ولكننى لا أجد فى نفسى الشجاعة للتصريح بها ؛ ومع هذا يستحيل على أن أقول شيئا لا أعتقد بصحته » . ولم يقف كانت عند حد التعبير عن رأيه فى حقيقة أمر الصلات القائمة بين العقل والدين ، بل هو قد رحب أيضًا بمقدم الثورة الفرنسية ، كما عمد إلى نشر الكثير من الآراء السياسية الحرة . وما كان من الممكن لفيلسوف مثل كانت أعلى من قيمة « الشخص » الإنسانى ، ودعا إلى معاملته باعتباره غاية فى ذاته » ، لا باعتباره مجرد واسطة أو وسيلة ، أن يوافق على أى نظام سياسى يسترق الفرد أو يستعبده ، فلم يكن غريبًا عليه أن يناصر الديمقراطية والحرية ، وأن يؤيد شتى الحركات الثورية التحررية . وهكذا امتد بروحه النقدية إلى الأنظمة السياسية ، ففضح شتى الحركات الثورية التحررية . وهكذا امتد بروحه النقدية إلى الأنظمة السياسية ، ففضح شتى الحكومات الأوليجركية التى كانت تقوم على ضروب الامتياز والتفاوت فى الأسر والطبقات .

وليس فى سعنا ــ فى هذه المقدمة السريعة ــ أن نعطى القارئ فكرة صحيحة عن البناء الفكرى الشامخ الذى شيده كانت ، وإنما حسبنا أن نكون قد شوقنا القارئ إلى

التعرف على بعض الجوانب الخصبة من تفكير هذا المارد الفكرى الجبار . وعلى الرغم من أننا قد لا نستطيع — فى هذه الدراسة المتواضعة — أن نلم بكل جوانب تفكير كانت فى شتى نواحى الثقافة الإنسانية ، إلا أننا سنحاول — جهد الطاقة — أن نتعقب أهم آراء كانت فى المعرفة ، والوجود ، والأخلاق ، والدين ، والفن ، والغائية .. إلخ — ونحن نعترف منذ البداية بأن مثل هذه الجولة السريعة فى ربوع المذهب الكانتى قد لا تكفى لإعطاء القارىء صورة صادقة عن الفلسفة النقدية ، ولكننا نأمل من وراء هذه المحاولة القاصرة أن نستثير فضول القارىء الراغب فى المعرفة ، حتى يعود إلى كانت نفسه باحثًا ، ومستزيدًا ، وناقدًا . وما دام كانت نفسه قد قال بصريح العبارة فى كتابه « نقد العقل الخالص » : « دع خصمك يعبر عما يعتقده حقا ، ولا تحاربه إلا بأسلحة العقل وحدها » ، فلا حرج علينا فى أن نحاول مناقشة بعض الآراء الكانتية ، متوخين فى هذه المناقشة إقامة ضرب من « الوصال الفكرى » بيننا وبين صاحب هذه الفلسفة النقدية المفتوحة . وسيرى القارىء معنا — فى ختام هذه الدراسة — إلى أى حد استطاع كانت أن يحدث ثورة فكرية هائلة فى تاريخ الفكر الحديث ، وإلى أى حد بقيت رسالته الفكرية حية فى صميم الحركات الفلسفية المعاصرة .

حياة كانت
وتطوره الروحي

لو أن مخرجا سينمائيا حاول اليوم أن يقدم لنا فيلما عن حياة ديكارت ، أو كانت ، أو هيجل (مثلا) ، لوجد نفسه عاجزًا عن أن يمتعنا بقصة مشوّقة مليئة بالأحداث والمغامرات ، كقصة حياة بيرون ، أو شيلي ، أو تولوز لوتريك . وربما كان السبب فى ذلك أن مؤرخى سير الفلاسفة قد اعتادوا أن يجعلوا من تاريخ حياة الفيلسوف مجرد تاريخ لأفكاره ، وكأن ليس فى حياة الفيلسوف أحداث ، ومغامرات ، وثورات ، وتقلبات ، كما فى حياة غيره من بنى البشر ، شعراء كانوا أم روائيين ، أم مصورين ، أم غير ذلك . ولكننا إذا عرفنا أن الفلاسفة ليسوا — كما قد يحلو لهم أن يوهمونا — عقولا محضة تحيا خارج الزمان ، أو أفكارًا مجردة تنحدر من عالم الأبدية ، فإننا لن نتردد فى البحث عن الأحداث التى عملت على توليد أفكارهم ، والمؤثرات التى ساعدت على تكوين آرائهم . وليس من شك فى أننا لو نجحنا فى تتبع التطور النفسى لأى فيلسوف ، لاستطعنا أن نتبين بكل وضوح كيف أن معرفة حياة الفيلسوف هى من الأهمية بمكان بالنسبة لكل من يحاول تأويل فكره . ونحن — من جانبنا — نميل إلى الظن بأى كل فلسفة — كائنة ما كانت — إنما هى وليدة ما مر بصاحبها من أحداث نفسية ، وما اختلف عليه من خبرات روحية . ولكننا — مع الأسف — لا نكاد نجد بين أيدينا من المصادر الأكيدة ما يكفى لمعرفة التطورات الباطنة والأحداث النفسية الهامة التى مرت بفيلسوف كونجسبرج .. ولم يقدم لنا مؤرخو حياة كانت سوى مجرد وصف سطحى لبعض المظاهر الخارجية لحياته وطباعه ، دون أن يستطيعوا الكشف عن البواعث الحقيقية التى عملت على تكوين شخصيته ، أو الدوافع العميقة التى كان لها الأثر الأكبر فى توجيه حياته . بل إن الشاعر الألمانى هينى **Heine** ليبدأ حديثه عن سيرة كانت بقوله : « إنه لمن العسير أن يكتب المرء تاريخ حياة عما نوئيل كانت : فإنه لم يكن لهذا الرجل تاريخ ولا حياة ! وكل ما هنالك أنه عاش حياة آلية رتيبة منتظمة ، كعزَب عجوز كان يقطن فى شارع هادئ منعزل من شوارع مدينة كونجسبرج[1] » .

وحينما يقرأ المرء ما كتبه أصدقاء كانت عن أستاذهم الكبير غداة وفاته ، فإن المرء

(١) Heinrich Heine : « Germany », in Works », V. , pp. 136 - 137.

ليشعر بأن الشخصية التي يصفونها هي شخصية ذلك الفيلسوف العجوز الذى كانوا يكنّون له كل احترام وتقدير وإعجاب . ولكن أحداً منهم لم يستطع أن يتجه ببصره نحو ذلك المفكر المغامر الذى كان يشق طريقه الفلسفي نحو المجد والشهرة . ومعنى هذا أن الصورة التي رسموها لنا هي صورة ذلك المفكر الشيخ الذى كان قد فرغ من تسجيل إنتاجه ، أو تحقيق رسالته ، فى حين أننا كنا ننتظر منهم أن يصفوا لنا مراحل تطور صديقهم الفيلسوف ، وأن يكشفوا لنا عن العوائق والعقبات التى التقى بها فى طريق حياته . وأما فيما يتعلق برسائل كانت نفسه ، فإننا نلاحظ أن معظمها يرجع إلى الفترة الأخيرة من حياته ، بحيث إننا لا نكاد نعثر على خطابات هامة له ، يمكن أن تعيننا على الكشف عما مر به من أحداث فى صباه ، أو — على الأقل — فى المراحل الأولى من حياته . ومن هنا فإن معظم ما يرد فى كتب المؤرخين عن حياة كانت هو أقرب ما يكون إلى الظن والتخمين ، إن لم نقل إلى الخرافة والأسطورة !

ومهما يكن من شيء ، فقد ولد عما نوئيل كانت فى ٢٢ أبريل سنة ١٧٢٤ بمدينة كونجسبرج Konigsberg ، الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لألمانيا ، من أبوين فقيرين : إذ كان أبوه يعمل سرّاجا ، بينما كانت أمّه من أسرة متواضعة . وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن أباه كان ينحدر من أسرة اسكتلندية هاجرت إلى بروسيا ، وهذا — فى رأيهم — هو السرّ فى الميل الشديد الذى أظهره كانت منذ البداية نحو فلاسفة الإنجليز من أمثال ديفيد هيوم وهتشسون وغيرهما . وقد نشأ كانت فى جوّ مسيحيّ مشبّع بروح النزعة التقوية Piétisme فأثرت على نفسه هذه التربية الدينية التى تلقاها منذ صباه ، خصوصًا وأن والدته كانت متمسكة بهذه النزعة الدينية المحافظة التى ظهرت كرد فعل ضد النزعة البروتستانتية الإيمانية وضد شتى النزعات الفكرية الحرة . وسنرى فيما بعد إلى أى حد أثرت تلك النزعة التقوية على كل تفكير كانت الدينى ، لا سيما وأنها كانت حريصة على تأكيد الطابع الفردى المحض للإيمان الدينى ، فضلا عن أنها كانت تقدم الإرادة الخيرة أو النية الطيبة على شتى المعتقدات العقلية ، والطقوس الشكلية ، والعبادات الخارجية ، وعلى الرغم من أن والدة كانت قد توفيت حين كان الفيلسوف ما يزال فى الثالثة عشرة من عمره ، إلا أنها قد استطاعت أن تشيع فى نفسه منذ نعومة أظفاره روح الإيمان الدينى ، والإعجاب بالظواهر الكونية ، والشعور بسمو الطبيعة ؛ وكل هذه الصفات ستظل ملازمة لشخصية كانت فى كل مراحل تطورها ، وربما كانت هى المسئولة — إلى حد ما —

عن تمسك كانت الشديد بكل من الفيزياء والأخلاق .

ونظراً لحرص والدة كانت على تزويد ابنها بالثقافة الدينية ، فقد ألحقته فى العام الثامن من عمره بالكلية الفردريكية بكونجسبرج ، حيث تتلمذ على يد شولتس Schultz أحد رجال النزعة التقوية ، ممن كانوا مقربين إلى أسرة كانت . وقد استمر فيلسوفنا يتلقى دراسته بهذه المدرسة ، حتى بعد وفاة أمه ، إلى أن أتم تعليمه بها حوالى سنة ١٧٤٠ ، فتخرج منها فى السادسة عشرة من عمره مزوداً بثقافة لاتينية ممتازة . ولم يلبث كانت أن التحق بكلية الفلسفة التابعة لجامعة كونجسبرج ، حيث تتلمذ على يد كونوتسن Knutzen أحد أتباع فولف ، فاستطاع أن يلم بمذهب ليبنتس ، كما وقف أيضاً على نظريات نيوتن . وقد أظهر كانت خلال هذه الفترة براعة هائلة فى الدراسات اللاتينية ، حتى لقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن السر فى إعجابه بالرومان إنما كان يرجع إلى عبادتهم للواجب وتقديسهم للنظام . ويقال إن كانت كان كثيراً ما يستشهد بعبارة جوفنال Juvenal المأثورة التى يقول فيها : « ليس أشد هواناً على النفس من أن تطأطئ رأسها للعار والخزى ، وأن يدفعها حب التمسك بالحياة إلى فقدان أسباب الحياة » . ولسنا ندرى على وجه التحديد فى أية سنة أتم كانت دراسته بجامعة كونجسبرج ، ولكن الذى نعلمه أنه تقدم عام ١٧٤٦ — وكان قد بلغ فى ذلك الوقت الثانية والعشرين من عمره — ببحث جامعى صغير تحت عنوان : « آراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية » ، وهو بحث يظهر فيه تأثر كانت بنظرية نيوتن فى الجاذبية ، كما تتجلى فيه رغبته فى التوفيق بين الديكارتيين والليبنتسيين حول مسألة قياس « القوة المحركة » . ولكن المهم أن كانت فقد فى ذلك العام والده الذى كان يعوله ، فلم يلبث أن وجد نفسه مضطرا إلى التكسب عن طريق احتراف مهنة التدريس . وهكذا اشتغل كانت مدرساً خاصاً لأحد أبناء الأسر النبيلة ، وظلّ يشغل هذه الوظيفة قرابة تسع سنوات لدى عائلات نبيلة مختلفة فى بروسيا الشرقية ، دون أن ينأى كثيراً عن كونجسبرج مسقط رأسه . وعلى الرغم من أن كانت نفسه قد ذهب إلى أنه لم يكن مدرساً بارعاً ، إلا أن من المؤكد أنه قد نجح فى تكوين تلاميذ ممتازين استطاع أن يبث فى نفوسهم شعوره العميق بالحرية وتقديره العظيم للقيمة الإنسانية . وليس من قبيل الصدفة أن يكون عدد غير قليل من تلاميذ كانت القدماء هم أول من بادر إلى إلغاء الرق فى مقاطعات بروسيا الشرقية . وقد اعترف كانت نفسه فى أواخر أيام حياته بأنه لم يكن هناك منظر يثير فى نفسه الشجون قدر منظر

أولئك العبيد الذين كان يقع عليهم ناظره وهو يتجول فى بعض أجزاء من وطنه . وعلى كل حال ، فقد أفاد كانت من تردده على الأوساط النبيلة فى بروسيا الشرقية خبرة لا بأس بها بشئون الحياة وأساليب المجتمع ، مما أكسبه طابعا بورجوازيا مهذبا وصفه لنا الكثيرون من عارفيه .

وهنا يتبغى لنا أن ننفى عن كانت ماوسمه به بعض المؤرخين من أنه كان مفكرا متوحداً معتزلا ، وأنه لم يكن على صلة بعلماء عصره وفلاسفة زمانه ، فإن معاصريه قد شهدوا له بأنه كان رجلاً اجتماعيًّا من الطراز الأوّل ، وأنه لم يقطع صلته يوماً بالحياة العلمية فى المقاطعة التى كان يعيش فيها ، فضلاً عن أنه كان على صلة وثيقة بالحركات العلمية والفلسفية فى ألمانيا كلّها . ولئن كنا نجهل على وجه التحديد ما الذى كان يشغل بال كانت فى السنوات العديدة التى قضاها ببروسيا الشرقية (١٧٤٧ — ١٧٥٥) حينما كان يتردّد على الكثير من الأسر البورجوازية الكبيرة هناك ، إلاّ أنه ليس ما يبرر الظن بأنه كان يحيا إبّان تلك الفترة حياة عزلة وتوحّد . والظاهر أن معظم ما يرويه المؤرخون عن حياة كانت ، حتى فيما بعد تلك الفترة ، إنما هو أدخل فى باب الخرافة منه فى أى باب آخر ! فالقول بأنه كان متوحدا يحيا حياة الرهبان ، وأنه لم يغادر مطلقاً حدود المدينة التى وُلد فيها ، وأن حياته كانت منتظمة انتظاماً آليا كساعة دقيقة محكمة ، وأنه كان يحيا حياة الضنك والزهد والتقشف : كل هذه أقاويل رومانتيكية لا صحيح فيها إلاّ أنها غير صحيحة ! فلم يبق أمامنا إذن سوى أن نستخلص تطور كانت الروحى من خلال مؤلفاته العديدة ، محاولين الوقوف على المراحل المختلفة التى تعاقبت عليه من خلال أفكار الكثيرة والمعارف المتنوّعة التى قدّمها لنا فى تلك المؤلفات .

وعلى كل حال ، فقد عاد كانت إلى كونجسبرج عام ١٧٥٥ ، لكى يعمل محاضراً بجامعتها ، وراح يلقى على جمهور المستمعين محاضرات فى الجغرافية الطبيعية ، وعلم النفس التجريبىّ ، والفلسفة العامة . ويقال إن هذه المحاضرات قد لقيت رواجًا كبيراً لدى جمهور المتردّدين على الجامعة ، فاستطاع كانت أن يظفر بعدد كبير من التلاميذ ؛ وكانت الطريقة المتّبعة فى ألمانيا آنذاك أن يدفع الطلبة أجر الأستاذ الذى يترددون على دروسه ، فضمن كانت بذلك مستقبله المادى ، ولم يَبْق عليه سوى أن يواصل دراساته العلمية بكل أمن واطمئنان . وقد ظل كانت محاضراً خارجيا بالجامعة قرابة خمسة عشر عاماً ، كان فيها نموذجاً للمدرّس الناجح ، واستطاع خلالها أن يكتسب

منزلة رفيعة فى نفوس تلاميذه . وقد كان فيلسوفنا يتطلب من تلاميذه أساساً تجريبيًا طبّياً ، قبل أن يُقبلوا على التأمل النظرىّ الخالص ، كما كان يهتم بأن يعلّمهم كيف يتفلسفون ، بدلاً من أن يلقنهم فلسفة خاصة بعينها . وقد لاحظ هو فـدنج أن كانْت — حتى فى هذه المرحلة الأولى من مراحل تطوره — (وهى المرحلة التى تقع فى الفترة ما بين عام ١٧٥٥ وعام ١٧٦٩) — كان قد شرع يتخلى عن كل نزعة إيقانية ، بدليل أنه عمد إلى نقد أستاذين كبيرين من أساتذته ، ألا وهما نيوتن وفولف . ففى رسالة له كتبها عام ١٧٥٥ بعنوان : « التاريخ الشامـل للطبيعـة ، ونظريـة السماء » ، نراه ينقد رأى نيوتن فى أن تركيب النظام الحالىّ للمجموعة الشمسية لا يمكن أن يفسرَّ إلاَّ عن طريق القوانين الآلية السائدة فى الطبيعة ، لكى يضع فرضاً جديداً مؤدّاه أن النظام الحالىّ للأجرام السماوية قد تكوّن فى البدء بفعل دوران سديم أصلىّ . وهذا الفرض العلمى الذى صاغه كانْت فى هذه الرسالة الكوسمولوجية يشبه إلى حدّ كبير تلك الآراء العلمية التى سيعبر عنها من بعد العالم الفرنسى الكبير لابلاس ، حتى لقد سميت النظرية السديمية فى الأجرام السماوية باسم نظرية « كانْت — لا بلاس » فى تفسير أصل الكون . ولكنَّ كانت لم يقتصر فى هذه المرحلة على تفسير نشأة الكون ، بل هو قد حاول أيضاً أن يثبت وجود كائن مطلق ، عن طريق الاستناد إلى ما فى الكون من ترابط دقيق بين عناصره ، وما فى الطبيعة من قوانين صادقة تشهد بوجود تنظيم حقيقىّ . فلم يقتصر كانْت إذن على تفسير أصل الكون ، بل هو قد ربط تصوّره للعلم الطبيعى بتصوره الدينّى ، وإن كان قد رفض فى الوقت نفسه معظم الأدلة التقليدية على وجود الله . ومن هنا فقد ظهرت له عام ١٧٦٣ رسالة فلسفية هامّة بعنوان : « الدعامة الوحيدة الممكنة للبرهنة على وجود الله » ، حاول فيها أن يهدم بعض البنايات الاعتقادية الكبرى التى كان فولف قد أقامها فى مجال اللاهوت الطبيعىّ.

ولم تلبث هذه الدراسات أن قادت كانْت إلى معالجة مشكلة العلية فى بحث ظهر سنة ١٧٦٣ بعنوان : « محاولة من أجل إدخال مفهوم الكميات السالبـة فى الفلسفة » . وهنا يظهر تأثر كانْت بفلسفة هيوم ، فإننا نراه يحاول البرهنة على أن رابطة العلية هى رابطة ذات طابع خاص يخرج بها عن نطاق المنطق ومبدأ الهويّة (أو الذاتية) ، ما دمنا نتصوَّر فى العلية أن مجرد وجود شيء من شأنه أن يترتب عليه وجود شيء آخر . — وقد أتبع كانْت هذا البحث ببحث آخر أكثر أهمية بعنوان : « دراسة فى بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعى والأخلاق » (عام ١٧٦٤) عنى فيها ببيان الفارق

الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا ، فذهب إلى أن الرياضيات لا تهتمّ بالعلاقة القائمة بين المفهوم وموضوعه ، وذلك لأن الموضوع عندها هو من إنشاء العقل ، فهو موضوع مُركب بمقتضى علاقة تعسفية تستند إلى التصور الواضح وحده دون سواه . وأما بالنسبة إلى الميتافيزيقا ، فإن المهمّ أن نفهم موضوعاً واقعياً ، والمشكلة إنما تنحصر فى فهم الصلة القائمة بين مفاهيمنا وبين ذلك الموضوع . وتبعاً لذلك فإن هناك اختلافاً شاسعاً بين المنهج الرياضى والمنهج الميتافيزيقى : لأن الأول منهما منهج تركيبى ، فى حين أن الثانى منهج تحليلى . واهتمام كانْت بالمنهج الفلسفى التحليلىّ هو الذى حَدَا به إلى إثارة مشكلة العلية مع هيوم فى أعنف صورة من صورها . ولئن كان كانْت قد ذهب — فى هذه المرحلة من مراحل تطوّره — إلى استحالة قيام ميتافيزيقا أولية لا تستند إلى الواقع أو التجربة فى شىء ، إلا أننا نجد فى هذه المرحلة السابقة على المرحلة النقدية معظم الأصول الفلسفية التى ستتردد من بعد فى كتاب « نقد العقل الخالص » .

والحق أنه على الرغم مما ذهب إليه كانْت من أن الخطوة الأولى فى كل تفكير فلسفى هى فى العادة اعتقادية (أو دوجماطيقية) ، إلا أننا لا نكاد نجد فى جميع كتاباته ، حتى فى هذه المرحلة الأولى من مراحل تطوره ، أية نزعة إيقانية بمعنى الكلمة . حقا لقد دأب مؤرخو الفلسفة على القول بأن كانْت قد مر فى تطوره الروحى بمراحل ثلاث : مرحلة اعتقادية كان فيها متأثراً بنزعة فولف العقلية ، ثم مرحلة شكية وقع فيها تحت تأثير هيوم ، وأخيراً مرحلة نقدية كانت بمثابة رد فعل ضد النزعة الشكية السابقة ، مع العودة إلى نزعة عقلية نسبية (لا إيقانية) ، وتلك هى المرحلة النقدية الصحيحة . ولكننا مع ذلك لو أنعمنا النظر إلى الفلسفة النقدية ، لوجدنا أنها كانت ثمرة لتطور روحى بطىء تعاقب على أطوار متلاحقة ، بحيث إننا نستطيع أن نعثر على أصول « التفكير النقدى » فى المرحلتين السابقتين على ظهور ثالوث كانْت النقدى المعروف . وإذا كان البعض قد توهم أن « الفلسفة النقدية » تمثل فى حياة كانْت الروحية نقطة تحول فجائية ، أو ثورة عقلية لم يكن يؤذن بها شىء ، فإن الحقيقة أن هذه الفلسفة لم تنبثق على حين فجأة فى رأس كانْت ، بل هى قد نمت ونضجت وتطورت خلال دراساته المتعاقبة وتأملاته الطويلة ، كثمرة لتفكير عميق نفاذ بعيد الغور . وقد يميل البعض إلى إغفال أهمية المرحلة الأولى من مراحل تطور كانْت الروحى ، ولكن من المؤكد أن لهذه المرحلة أهمية كبرى فى حياته ، لأنها هى التى

كشفت عن عدم رضائه عن المذاهب الفلسفية السابقة ، وهى التى حدت به إلى الاهتمام بفحص المفاهيم أو التصورات التى لا بد للفيلسوف من أن يستعين بها فى تكوين مذهبه النظرى . وآية ذلك أننا نراه (مثلا) يهتم بفحص مفهوم « النفس » أو « الروح » ، كما نراه يعنى عناية خاصة بامتحان مفهوم « العلية » ، وهو يستعين فى هذا الفحص أو الامتحان بمنهج تحليلى دقيق ، منبها القارئ إلى أن السر فى فشل الكثير من المذاهب الفلسفية السابقة هو أنها كانت تستعين بمفاهيم ناقصة أو تصورات غير دقيقة . هذا إلى أننا نجده يهتم — فى بعض البحوث التى كتبها إبان هذه الفترة — بتحليل مفهوم « الوجود » ومفهوم « الماهية » ، لكي يبين لنا أن تحليل مفهوم أية ماهية من الماهيات المتناهية لا يمكن أن يسمح لنا بأن نكتشف فى داخلها صميم الوجود . ومعنى هذا أن الوجود ليس محمولا أو صفة لأى شىء كائنا ما كان ، كما سيبين لنا كانْت من بعد بالتفصيل فى نقده للدليل الوجودى أو الأونطولوجي . وهكذا استطاع كانْت — منذ مرحلة مبكرة من مراحل تفكيره — أن يفطن إلى أن الميتافيزيقا هى أولا وبالذات « علم حدود المعرفة » ، وأن ينص بالتالى على ضرورة فحص مفاهيمنا ونقد ملكتنا العاقلة قبل استعمالها فى تكوين بناء عقلى شامخ .

وفى عام ١٧٦٦ ظهر لكانْت مؤلف ساخر أطلق عليه اسم « أحلام راء مفسرة فى ضوء أحلام الميتافيزيقا » ، حاول فيه أن يهزأ بأصحاب تلك المذاهب الروحية الشامخة التى كانت تقوم على مفاهيم ناقصة وتصورات عرجاء . وهو يسوق على سبيل المثال مذهب سويدنبرج Swedenborg [1] الذى استند إلى مفهوم « الجوهر الروحى » من أجل البرهنة على استقلال النفس على البدن ، وخلودها بعد الموت . وقد بين لنا كانْت فى هذا الكتاب كيف أن تكوين التفسيرات الروحية المريضة هى مهمة سهلة هينة ، ما دمنا نلتجئ إلى مفاهيم عفوية ناقصة ، وتصورات مبهمة غير محددة . وختم كانْت مؤلفه بقوله : « ما أكثر الأشياء التى أجهلها ، ولكن ما أكثر الأشياء التى أنا فى غير ما حاجة إليها » ، والظاهر أن لسان حال كانْت فى هذا البحث إنما هو « الجهل السقراطى » ، أو « فلسفة الجهل » ، فكانت الكلمة النهائية فى هذه الدراسة هى للفلسفة السلبية . ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى القول بأن استيقاظ كانْت من سباته

---

(١) سويدنبورج (١٦٨٨ — ١٧٧٢) متصوف إشراقى سويدى كان يدعى إمكان الاتصال بموجودات روحية عليا .

(كانت)

الإيقانى قد تم فى هذه المرحلة من مراحل حياته ، بدليل أنه قد اعترف صراحة فى مؤلفات هذه الفترة بصعوبة الاستناد إلى المعرفة الخالصة المستمدة من المفاهيم القاصرة والتصورات الناقصة ، وضرورة العمل على التحقق أولا من الطريقة التى اتبعها العقل فى الوصول إلى أمثال هذه المفاهيم والتصورات لمعرفة مدى شرعيتها . ولكن هذا — فى نظر الكثير من مؤرخى فلسفة كانْت — لا يبرر تقديم مرحلة « الاستيقاظ من السبات الإيقانى » ، فإن هذه المرحلة قد جاءت متأخرة بعض الشىء ، فيما يروى معظم الكانتيين الذين كانوا وثيقى الصلة بصاحب الفلسفة النقدية .

فإذا ما انتقلنا الآن إلى المرحلة الثانية من مراحل تطور كانْت الروحى (وهى المرحلة التى ابتدأت عام ١٧٦٩ بتفكيره فى بحثه اللاتينى المشهور وانتهت عام ١٧٨١ بصدور الطبعة الأولى من كتابه الضخم فى نقد العقل الخالص) ، وجدنا أنفسنا بإزاء مرحلة إنتاج فكرى هائل ، اعتبرها كانْت نفسه نقطة البداية فى كل فلسفته النقدية ، حتى إننا لنجده فى أواخر أيام حياته يرفض الاعتراف بكل مؤلفاته وأبحاثه الأخرى التى ظهرت قبل عام ١٧٦٩ . ولو أننا رجعنا إلى الكثير من رسائل كانْت وملاحظاته ، لوجدناه يعترف صراحة بأن عام ١٧٦٩ قد حمل إليه نوراً فكريا هائلا ، لأن فكرته الأساسية فى النقد قد تكونت وتحددت معالمها خلال ذلك العام . وقد تقدم كانْت ببحثه الأكاديمى المشهور « فى صورة ومبادئ العالمين الحسى والعقلى[1] » (عام ١٧٧٠) إلى جامعة كونجسبرج ، فاستطاع بهذه الرسالة التى وضع فيها دعائم نظريته فى المعرفة ، أن يظفر بمنصب الأستاذية فى الفلسفة . والفكرة الأساسية التى صدر عنها هذا البحث هى ما لاحظه كانْت من أن الكثير من المبادئ التى نعتبرها فى العادة موضوعية ، هى فى الواقع ذاتية ، بمعنى أنها مجرد مبادئ تنطوى على بعض الشروط التى لا يمكننا بدونها أن نتصور الموضوع أو أن نفهمه . — وقد شرع كانْت — منذ تلك اللحظة — يقارن نظريته فى المعرفة باكتشاف كوبرنيقوس ، فذهب إلى أنه كما أن الموقع الذى نشغله على الأرض هو الذى يجعل السماء تبدو أمامنا وكأنما هى تتحرك حولنا ، فكذلك نحن ندين لطبيعة حساسيتنا بطريقة تصورنا للأشياء فى إطار المكان وإطار الزمان . وإذن فإن ما سماه نيوتن باسم المكان المطلق والزمان المطلق إنما هما فى الحقيقة صورتان من صور الحاسية . ومعنى هذا أن قوانين

---

(١) « De mundi sensiblis atque intelligibilie forma et principles. »

المكان والزمان هى قوانين حساسيتنا ، ولهذا فإن كل ما يمكن أن تبديه لنا التجربة ، هو فى حاجة بالضرورة إلى الخضوع لتلك القوانين ، وإلا لما وجد لدينا عنه أى عيان حسى . ولولا ذلك ، لما كان فى وسع الرياضيات التطبيقية أن تصدر قوانين أولية تصدق على الظواهر نفسها . ولكن كل ما ندركه بطريقة عيانية إنما ندركه وفقا للصور الكامنة فى ملكتنا الحدسية (أو العيانية) ، وبالتالى فإننا لا ندرك الأشياء فى ذاتها ، بل ندرك الظواهر وحدها ، ونحن ندركها على طريقتنا الخاصة فى الإدراك الحسى .

بيد أن كانْت قد اقتصر فى رسالته اللاتينية على ربط العيان الحسى وحده بالصور والمبادىء الذاتية ، فلم يطبق مبدأة الكوبرنيقى (القائل بأن معرفة الأشياء محددة بطبيعة نشاط الذات العارفة وصورها) إلا على العيان الحسى وحده . وأما فيما يتعلق بالذهن ، فقد ظل كانْت يؤمن بقدرته على معرفة الأشياء فى ذاتها . فالعالم المحسوس هو وحده « الظاهرة » ؛ وأما عن طريق الذهن ، فإن فى وسعنا أن نتسامى فوقه لكى نعرف الأشياء فى ذاتها . ومعنى هذا أن عالم الفكر واقعى ، فى حين أن عالم الحس ظاهرى . ومن هذا يتبين لنا أن كانْت لم يجرؤ — فى بحثه اللاتينى — على تطبيق مبدئه الكوبرنيقى على الذهن أيضاً ، بل هو قد ظل يؤمن بأن المعرفة العلمية الصحيحة — عن طريق الذهن — كفيلة بإظهارنا على حقيقة الأشياء . ولكننا لو عدنا إلى الخطابات التى تبادلها كانْت مع بعض أصدقائه ، على أثر ظهور هذا البحث ، لتبين لنا بوضوح أنه كان على وعى تام بالمشكلات الخطيرة التى أثارتها نظريته فى المعرفة . وآية ذلك أنه شرع يتساءل : كيف تكون مفاهيم الذهن ، التى نكوّنها نحن عن طريق نشاط فكرنا ذاته ، صالحة للانطباق على أشياء مستقلة عنا تمام الاستقلال ؟ أليست هذه المفاهيم (كالعلة والجوهر والإمكان والواقعية والضرورة) هى من تكويننا نحن ، فكيف نعتبرها نتاجًا لتأثير الأشياء علينا ، أو كيف نعتبرها مجرد ثمرة من ثمرات التجربة ؟ وإذن أفلا يجدر بنا أن نفحص تلك المفاهيم الأساسية ، حتى نقف على طبيعة تلك « المقولات » التى نستعين بها فى معرفتنا للعالم ؟.. كل تلك أسئلة انبثقت فى ذهن كانْت بعد تأملات طويلة ، كما تدلنا على ذلك رسائله وملاحظاته فى الفترة ما بين ظهور بحثه اللاتينى (عام ١٧٧٠) وصدور الطبعة الأولى من كتابه الأول فى النقد (عام ١٧٨١) . وليس أدل على نزاهة كانْت الفكرية وأمانته العلمية فى البحث ، من أنه قد أمضى حوالى أحد عشر عاماً فى التأمل والتفكير ، قبل أن يقتنع اقتناعاً تاما

بضرورة تطبيق مبدئه الكوبرنيقى على المعرفة الذهنية أيضا ، لا على العيان الحسى وحده . وحينما تأكد كانْت من أن للذهن أيضا صوره وشروطه ، وأنه ليس فى وسع أية معرفة علمية أن تعلو بنا فوق مستوى العالم الظاهرى للتجربة ، وأن معرفة الذهن — مثلها فى ذلك كمثل الحساسية — لا تخرج عن كونها ضرباً من التأليف الذهنى أو النشاط الترابطى الذى يقوم به الفهم ، فإنه لم يلبث أن أتم نظريته فى المعرفة ، ولم يكن عليه من بعد سوى أن يحرِّر كتابه فى « نقد العقل الخالص » .

وقد ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٧٨١ حينما كان فيلسوفنا قد بلغ السّابعة والخمسين من عمره . ويُقال إن كانْت لم يصدر هذا الكتاب ، إلاّ بعد أن كان قد عهد إلى صديقه جرين Green بمراجعة كل عبارة من عباراته . ومع ذلك ، فقد جاء هذا الكتاب حافلا بالاصطلاحات المدرسية ، والأساليب الجدلية ، والمتناقضات الظاهرية ، وشتى ضروب التكرار ، حتى لقد وقع فى ظن الكثيرين أنه أعسر كتاب فسلفى ظهر فى العصور الحديثة . ولكن ربما كان السبب فى تضخُّم هذا الكتاب ، وكثرة ورود التكرار فيه ، أن صاحبه لم يكن مفكّراً متوحّدا أو انعزاليا (كما كان الحال بالنسبة إلى اسبينوزا) ، وإنما كان أستاذاً للفلسفة يكتب لجمهوره من التلاميذ والمريدين ، فلم يكن من المستغرب أن يجىء كتابُه مفتقراً إلى شىء من التنظيم ، نظراً لاهتمام صاحبه بحشد الأدلة والبراهين ، وتكرار المعانى والعبارات ، والحرص على إقناع قارئه بشتى الوسائل والأساليب . ولا شك أن هناك فارقًا كبيراً بين الفلاسفة المتوحّدين الذين يكتبون لأنفسهم ، والفلاسفة المشتغلين بالتدريس ممن يكتبون لتلاميذهم وجمهور قرائهم . وكانْت — بلا شك — ينتسب إلى هذا النوع الثانى من الفلاسفة ، فإن مؤلفاته لم تكن مركَّزة ، منظمة تنظيماً صارماً ، ذات طابع جمالىّ ظاهر ، كمؤلفات النوع الأول من الفلاسفة ، بل هى قد كانت فى الغالب مؤلفات ضخمة ، سيئة التنظيم ، مليئة بالتكرار والإعادة ، كما هو شأن معظم مؤلّفات النوع الثانى من الفلاسفة . وأغلب الظن أن كانْت كان يظن أنه يكتب للإنسانية قاطبة ، فإنه كان حريصاً على أن تصل تعاليمه سليمة غير مشوّهة إلى الغالبية العظمى من الناس ، وكأنما هو كان يعتقد أن الحقيقة لا يمكن أن تظل وقفاً على فئة قليلة من العقول الممتازة ، بل هى لا بدّ من أن تنتشر فى جميع الأوساط لكى تصبح ملكا مُشاعاً

للكل دون تمييز[١] .

ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن صدور كتاب كانْت فى « نقد العقل الخالص » قد كان بالفعل أكبر حَدَث فلسفىّ عرفهُ تاريخ الفكر الأوروبى الحديث ، لأن هذا المؤلف الضخم قد أحدث ثورة كبرى فى عالم الفلسفة : إذْ نبَّه الناس إلى أن الفكر ليس هو الذى يدور حول الأشياء — كما كان يظن الفلاسفة السابقون — ، وإنما الأشياء هى التى تدور حول الفكر لكى تصير موضوع إدراك وعلم.وقد حاول كانْت فى كتابه هذا أن ينفذ إلى أعمق أعماق العقل البشرى ، لكى يكشف لنا عن طبيعة المعرفة ، وشروطها ، وحدودها .. إلخ .. فشرح لنا صور الحساسية ، ومقولات الذهن ، وأفكار العقل ، وعمد إلى تفسير الملكة العاقلة باعتبارها وظيفة تأليفية تُرْجِعُ إلى الوحدة شتى عناصر المعرفة المتناثرة . ولسنا نريد أن ندخل هنا فى تفاصيل نظرية كانْت فى المعرفة ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن كانْت قد وصف لنا فى كتابه « نقد العقل الخالص » عظمة الفكر البشرى من ناحية ، وقصوره أو عجزه من ناحية أُخرى . وهو قد بيَّن لنا أن حدود الفكر البشرى إنما هى نابعة من صميم طبيعة العقل ، وبالتالى فإنها حدود تفرضها عليه قوانين العقل نفسه . وسواء سلمنا مع كانْت بهذه الحدود ، أم حاولنا أن نوسِّع من نطاق المعرفة البشرية ، فإن الشيء الذى لا نزاع فيه هو أن كانْت قد حاول — لأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى — أن ينفذ إلى أعماق النشاط العقلى ، وأن يَسْبُر غور المعرفة البشرية ، دون أن يقول أكثر مما يعرف .

بيد أن كانت لم يلبث أن تحقق من أن الكثيرين لم يفهموا كتابه الأول فى « النقد » على حقيقته ، خصوصا وأن البعض قد نسب إليه نزعة مثالية ذاتية هو منها براء ، فكان لا بد لفيلسوفنا من أن يقدِّم صورة سهلة مُبسَّطة لنظريته فى نقد العقل الخالص . وهكذا ظهر له عام ١٧٨٣ كتاب صغير (نسبيًّا) بعنوان : « مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يكون من حقها أن تتخذ لنفسها صفة العلم » . والظاهر أن كانْت قد كتب هذا الكتاب لجمهور القراء (من غير المتخصِّصين) ، فإننا نراه يعرض فيه الكثير من الآراء التى كان قد بسطها فى كتابه السابق بلغة سهلة ، وفى أسلوب واضح ، متوخِّياً فى الوقت نفسه دفع الشبهات ، وتفنيد حجج الخصوم . ولئن يَكُن مضمون هذا الكتاب لا ينطوى على أى شيء جديد ، أنه لا يخلو من أهمية ، نظراً

---

(١) Julien Benda : " Kant ", Cassell, Living Thoughts Library, 1942, pp. 3 - 4.

لأن كانْت قد عنى فيه بإقامة تفرقة واضحة بين مثاليته النقدية ، ومثالية بركلى الذاتية ، فضلا عن أنه قد أوضح لنا فكرته عن الميتافيزيقا بصورة لا تدع مجالا للزعم بأنه كان يريد القضاء على كل ميتافيزيقا .

وهنا نصل إلى المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطور كانْت الروحىّ ، ألا وهى مرحلة الأستاذية التى لمع فيها اسمه ، وذاع صيته ، وأصبح شيخ الفلاسفة المحدثين فى القرن الثامن عشر كله . وقد تحول كانْت فى هذه المرحلة إلى فلسفة الأخلاق ، فقدم لقرائه كتابين هامين : أولهما « أُسُس ميتافيزيقا الأخلاق » الذى ظهر عام ١٧٨٥ ، وثانيهما « نقد العقل العملى » الذى صدر عام ١٧٨٨ كتتمة لمذهب كانْت فى الأخلاق . وعلى حين أن فيلسوفنا كان يؤمن فى المرحلة الثانية من مراحل تطوره بإمكان قيام الأخلاق على الحسّ الباطنى (كما كان يقول فلاسفة الإنجليز من أمثال شافتسبرى وهتشسون) ، أو على العاطفة المباشرة (كما كان يقول روسوّ) ، نجد أنه فى هذه المرحلة قد أصبح يؤمن بأنه لا قيام للفلسفة الخلقية إلاّ على العقل وحده ، ما دام العقل هو مصدر الإلزام الخلقى . وهكذا راح كانْت ينسب إلى الأخلاق صبغة « الضرورة المطلقة » ، فنادى بوجود قوانين أولية كلية ضرورية فى مضمار السلوك البشرى ، وحاول وضع مفهوم جديد هو مفهوم « الواجب اللامشروط » . وبعد أن كان فيلسوفنا يستند إلى علم النفس فى إقامته للفلسفة الخلقية ، صار ينادى بأن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على أية دعامة تجريبية ، وأكد وجود « آمر أخلاق مطلق » هو بمثابة قضية عملية تركيبية أولية Apriori . ثم عاد كانْت إلى معـانى « الله » و« الحرية » و « الخلود » التى كان قد استبعد إمكان البرهنة عليها نظريًا ، فاعتبرها مسلمات أُخلاقية يستلزمها العقل ، وقال إن علينا أن نبنى الميتافيزيقا على الأخلاق ، بدلاً من أن نبنى الأخلاق على الميتافيزيقا . حقا إن مسلمات العقل العلمى هى قضايا نظرية ، ولكنها لا تقبل البرهنة باعتبارها كذلك ، وإنما هى تتوقف على قانون عملى ذى قيمة لا مشروطة من وجهة نظر أولية ضروريّة .

وقد أثار ظهور كتاب كانْت المسمى باسم « نقد العقل العملى » نقاشاً عنيفاًبين مؤرخى الفلسفة ، فقد اختلفت الآراء حول أولويّة « نقد العقل النظرى » على « نقد العقل العملى » (أو العكس) ، وراح بعض النُّقّاد يزعمون أن كانْت لم يكتب مؤلّفه المسمّى باسم « نقد العقل العملى » إلاّ إرضاءً لخادمه العجوز لامبه Lampe الذى كان قد ساءه أن يهدم أستاذه شتى الأدلة التقليدية على وجود الله ، وحرية الإرادة ،

وخلود النفس ! ولكن ، سواء أكانت الأولوية للعقل النظرى أم للعقل العملى ، فإن كانْت نفسه يصرح بأن العقلين ليسا في واقع الأمر سوى عقل واحد ، منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين . وحينما قرر كانْت أن « فكرة الحرية » هى محور كل مذهب العقل الخالص — بما فيه العقل النظرى — فإنه قد مهد الطريق (فيما يقول أحد المؤرخين) لتحوّل سيادة العقل العملى على العقل النظرى إلى علاقة علّية ، أوعلاقة شرط بمشروط[1] . وعلى كل حال فإن اعتراف كانْت فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه : « نقد العقل الخالص » بأنه قد أراد أن يلغى « المعرفة » ، لكى يفسح المجال لـ « اعتقاد » ، إنما هو الدليل القاطع على شعوره بعدم كفاية المعرفة النظرية ، وإيمانه بأن الأخلاق لا تقل أهمية عن العلم . وليس معنى هذا — كما قلنا من قبل — أن كانْت قد شك فى القيمة الموضوعية للعلم ، وإنما معناه أنه قد أراد أن يفصل « العلم » عن « الأخلاق » دون أن يقيم بينهما أية مفاضلة أو أولوية ..

بيد أن كانْت لم يلبث أن واصل تأملاته الفلسفية ، فاستطاع أن يكتشف بفضل قراءته لمندلسون Mandelsohn — وغيره من علماء الجمال — ملكة ثالثة متوسطة بين ملكة الفهم وملكة الإرادة ألا وهى ملكة « الوجدان » .. ومن هنا فقد حاول كانْت فى مؤلفه الجديد « نقد ملكة الحكم » (الذى ظهر سنة ١٧٩٠) أن يوفق بين العقلين النظرى والعملى ، أو بين عالم الطبيعة وعالم الحرية ، أو بين الحق والخير ، أو بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، عن طريق الالتجاء إلى قوة ثالثة حاكمة بالجمال والغائية ، ألا وهى ملكة الحكم . والظاهر أن كانْت حين وضع كتابيه السابقين فى نقد العقل النظرى ، ونقد العقل العملى ، لم يكن قد فطن بعد إلى إمكان وجود ملكة ثالثة تصلح موضوعا لكتاب آخر فى النقد، ألا وهى ملكة الحكم التى تستند إلى الشعور بالملائم وغير الملائم ، أو باللذة والألم . وقد لاحظ كانْت أنه كما أن المبادىء الأولية لملكة الفهم مرتبطة بمعرفة الواقعة التجريبية ، وكما أن المبادى الأولية للعقل العملى مرتبطة بالنزوع ، فإن للحكم التأملى مبدأ أوليا مرتبطاً بالوجدان . وهذا المبدأ الأولى الذى تنطوى عليه ملكة الحكم هو الذى يحقق الانسجام بين الطبيعة والحرية ، أو بين الآلية والغائية ، أو بين العقل والإرادة ، وسنرى فيما بعد إلى أى حد نجح كانْت فى تكملة ما فى النقدين السابقين من نقص ، عن طريق وضعه لهذا النقد الثالث الذى أراد به

---

(١) V Delbos : « **De Kant aux Post - Kantiens** », Paris, Aubier, 1940, p. 30.

التوفيق بين ملكوت الضرورة الطبيعية وملكوت الحرية . ولكن المهم أن كانْت ـــ الذى لم يكن حتى ذلك الحين قد أبدى أدنى اهتمام بمسائل الذوق ، والجمال ، والفن ـــ قد أقام الدليل فى كتابه « نقد ملكة الحكم » على حسن فهمه لوظيفة الفن ، وصلته بالطبيعة ، وعلاقته بالصناعة ، فضلا عن عمق تحليله لملكة الذوق ، والحكم الجمالى ، وصلة الجمال بالغائية .. إلخ . ومن هنا فقد كتب شوبنهور ـــ فى حديثه عن الفلسفة الكانتية ـــ يقول : « إنه لمن الغريب حقا أن يكون كانْت ، ذلك الرجل الذى ظل الفن مرفقاً غريباً عليه ، والذى لم يكن ـــ فيما يبدو ـــ مجعولا لتذوق الجمال ، والذى لم تتح له الفرصة بلا ريب لرؤية أى أثر فنّى جدير بهذا الاسم ، والذى يظهر أيضاً أنه لم يعرف جوته على الإطلاق ، فى حين أن جوته كان هو الرجل الوحيد فى عصره الذى كان فى وسعه أن يسير جنباً إلى جنب معه ؛ نقول : إنه لمن العجيب حقا أن يكون كانْت ـــ على الرغم من هذا كله ـــ خير من استطاع أن ينهض بأداء أعظم خدمة ، وأجلها ، وأخلدها ، لفلسفة الفن »[1] . ونحن نوافق شوبنهور على الاعتراف بأهمية فلسفة كانْت الجمالية ، ولكننا نخالفه فيما ذهب إليه بخصوص إحساس كانْت بالجمال ، وتقديره للفن . حقا إن كانْت قد جهل الكثير من الفنون التى كانت سائدة فى عصره ، كما أنه لم يكن يتمتع بمقدرة فنية هائلة على تذوق الموسيقى ، ولكن من المؤكد أنه كان ملما إلماماً واسعاً بفن الشعر ، كما أنه كان مولعاً ـــ على وجه الخصوص ـــ ببعض الشعراء من أمثال ملتون ، وبوب ، والشاعر الألمانى هالر Haller . وأما من بين الكتاب ، فقد كان كانْت مولعاً بهيوم (كأديب ، لا كفيلسوف فقط) ، كما كان شديد الإعجاب بروسو لدرجة أن اللوحة الوحيدة التى كانت معلقة على جدار حجرة استقباله إنما كانت صورة لروسو !

ومهما يكن من شىء ، فقد ظهر كتاب كانْت فى فلسفة الجمال والغائية ، حينما كان الفيلسوف قد بلغ السادسة والستين من عمره . وبظهور هذا الكتاب اكتمل الثالوث النقدى ، وأصبح فى وسع مؤرخى الفلسفة أن يعتبروا الفلسفة الكانتية مكتملة . ولكن فكر كانْت الذى لا يكل ، ما كان ليتوقف عند هذا الحد ، بل سرعان ما تحول الفيلسوف إلى مسائل الدين ، فراح يدرسها بمنهجه النقدى

(١) A. Schopenhauer : « Le Monde Comme Volonté et comme Représentation. », trad. franç.par Burdeau' t. II. p 128.

المعروف ، محاولا التعرف على طبيعة الخبرة الدينية . وكان الملك فريدريك الأكبر — نصير الحرية — قد توفى عام ١٧٨٦ ، وخلفه فريدريك وليام الثانى — عدو الحرية ، والملك الرجعى المتزمت — فصدر عام ١٧٨٨ قانون يحرم على أية مدرسة أو جامعة أن تعلم ما لا يتفق مع تعاليم المسيحية ، ويفرض رقابة شديدة على كل ضروب النشر ، خصوصاً ما اتصل منها بالمسائل الدينية . ولكن كانْت نشر عام ١٧٩٢ بحثا فلسفيا فى « الشر الأصلى » تعرض فيه لمشكلة دينية ، وكان بحثه هذا بمثابة الفصل الأول من فصول كتاب كان يعتزم نشره بعنوان « الدين فى حدود العقل » . ولم تمانع الرقابة فى نشر هذه الدراسة ، ولكنها لم تصرح له بمواصلة نشر الجزء الثانى منها ، فالتجأ كانْت إلى أساتذة كلية اللاهوت بجامعة كونجسبرج طالبا إليهم أن يبدوا رأيهم فى مدى تمشى هذه الآراء مع الدين ، فكان جوابهم بالإجماع أنه لا خطر منها على الدين وأنها لا تنطوى على أى خروج على تعاليم المسيحية . واستناداً إلى هذا الإجماع ، فقد دفع كانْت بكتابه إلى إحدى دور النشر بمقاطعة « بينا » (خارج حدود بروسيا) ، ضاربا بقرار الرقابة عرض الحائط ، فكان أن ظهر الكتاب عام « ١٧٩٣ » ، ثم لم يلبث أن أعيد طبعه فى العام التالى ، نظراً لما لقى من رواج كبير . ولما علمت الحكومة البروسية بخبر نشر هذا الكتاب ، أرسل وزير المعارف خطاب لوم رسمى — باسم الملك — إلى كانْت ، وصدرت الأوامر إلى جميع أساتذة جامعة كونجسبرج بعدم تدريس الفلسفة الكانتية . وقد كان لا بد لكانْت من أن يذعن لأوامر الملك ، فبعث بخطاب يعتذر فيه إلى فريدريك وليام ، ويتعهد فيه بعدم الكتابة أو التعليم فى الدين « بوصفه خادماً أميناً لجلالة الملك . » . وقد ذكر كانْت فيما بعد أنه تعمَّد وضع هذا التحفظ ، حتى يكون فى حل من الوفاء بتعهده بعد انتهاء حكم هذا الملك . ومن هنا فقد عاد كانْت إلى الكتابة فى المسائل الدينية بعد وفاة فريدريك وليام (سنة ١٧٩٧) ، ونشر فى العام التالى كتاباً بعنوان : « صراع الملكات » أكد فيه حقوق العقل فى وجه الإيمان ، وكان قد بلغ فى ذلك الوقت الرابعة والسبعين من عمره .

وعلى الرغم من أن صحة كانْت قد تدهورت فى الفترة الأخيرة من فترات حياته ، إلاَّ أنه لم يكف عن التأليف والكتابة حتى فى مرحلة الشيخوخة المتقدمة ، فقد أصدر عام ١٧٩٥ رسالة صغيرة بعنوان « مشروع للسلام الدائم » تحدث فيها عن إمكان قيام تنظيم سلمى بين الدول الكبرى ، كما نشر عام ١٧٩٧ كتاباً بعنوان : « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية فى الفضيلة » . وكان آخر كتاب ظهر له — قبل وفاته

بعام واحد ــ هو كتاب فى « التربية » (عام ١٨٠٣) . ولئن كان فيلسوفنا قد ظل يعمل حتى اللحظة الأخيرة ، إلاّ أنه شعر فى أواخر أيامه بانحاط قواه العقلية ، فوجد نفسه مضطراً إلى اعتزال التعليم بالجامعة . وظلت حالته الجسمية والعقلية تسوء يوماً بعد يوم ، إلى أن فقد البصر تماماً ، وكاد يفقد الذاكرة أيضاً ، حتى وافته المنية فى الثمانين من عمره ، فى ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ ، وكانت آخر كلمة نطق بها « هذا حَسَن » : Es ist Gut . وقد كانت وفاته حداداً شعبيًّا ، فوورى التراب تحت الأعمدة الخارجية لكاتدرائية كونجسبرج ، ونقشت على قبره عبارة له وردت فى « نقد العقل العملى » : « شيئان يملآننى إعجاباً : السماء المرصّعة بالنجوم فوق رأسى ، والقانون الخلقى فى نفسى » !

* * *

تلك هى الخطوط العريضة فى حياة كانْت وتطوّره الروحىّ ؛ ويبقى علينا الآن أن نقول كلمة موجزة عن شخصية فيلسوف كونجسبرج ، على نحو ما وصفها لنا أصدقاؤه وعارفوه .. وهنا نجد أن الصفة الأولى التى اعتاد المؤرخون أن ينسبوها إلى عمانوئيل كانت هى صفة التنظيم الدقيق ، حتى لقد قيل إنه كان يسير على نظام آلىّ مطرد فى العمل والراحة وتناول الطعام والنوم ومقابلة الأصدقاء .. إلخ . وهذا ما عبَّر عنه الشاعر الألمانى هينى بقوله : « لست أظن أن الساعة الضخمة الموجودة فى أعلى برج الكاتدرائية كانت تؤدّى عملها اليومى بشكل أدقّ أو أكثر انتظاماً من مواطنها عمانوئيل كانت ! استيقاظ ، ثم شرب قدح من القهوة ، ثم كتابة ، ثم قراءة للمحاضرات الجامعية ، ثم تناول لوجبة الطعام ، ثم نزهة . كل شىء فى موعده المحدد. وكان الجيران يعرفون أنّ الساعة قد شارفت منتصف الرابعة حينما كان عمانوئيل كانت يغادر باب منزله ، مرتديا معطفه الرمادىّ ، حاملاً فى يده عصاه الخيزرانية ، متجها نحو طريق شجرة الزيزفون ، وهو الطريق الذى أصبح يسمّى الآن ــ على سبيل الذكرى ــ باسم « نزهة الفيلسوف[1] » . والظاهر ــ عندنا ــ أن النُّقّاد قد بالغوا فى وصف دقة كانْت ، وحبّه للنظام ، وحرصه على اتباع أساليب مطردة آلية فى حياته ، بدليل أن بعض أصدقائه قد قدّموا لنا عنه صورة أخرى مختلفة تماماً عن هذه الصورة الآلية المترمّتة . وأغلب الظن أن يكون كانْت قد اصطنع هذا النظام المطرد

---

(١) Henrich Heine : « Germany », Works; V, pp. 136 - 137.

الدقيق فى حياته حينما تقدمت به السنّ ، فأصبح يشعر بالحاجة إلى اتباع أساليب صحيَّة وقائية للمحافظة على صحته المتوعكة . وأمّا فى المرحلتين الأوليين من مراحل حياته ، فقد رُوِىَ عن كانْت أنه كان شخصاً اجتماعيا مرحاً يهوى تناول وجبات طعامه بصحبة نفر من أصدقائه وعارفيه ، ويتمتع بقسط وافر من حضور البديهة وسرعة النكتة وحُبّ الفكاهة .. ويُقال إن كانْت كان محدّثا بارعاً ، وصديقا وفيًا ، وجليساً ممتازاً ، وقد كان كثيراً ما يتردَّد على منزل صديقه جرين ، لكى يستمتع بصحبته ، ويقضى معه الساعات الطوال . وعلى الرغم من أنه قد بقى عزباً ، دون أن يفكر جدياً فى الزواج ، إلاَّ أنه كان مولعاً بصحبة المثقفات من النساء ، كما كان محبوباً من صفوة سيّدات المجتمع. وقد كان مواطنوه جميعاً — رجالا ونساءً — معجبين بسعة اطلاعه ودقة ملاحظته ، وبراعة حديثه ، وعُمْق فهمه ، حتى لقد كان الناس يرحبون دائماً بالاستماع إليه ، سواء تحدث فى الفيزياء ، أم فى القانون ، أم فى الأخلاق ، أم فى السياسة ، أم فى الرحلات ، أم فى الجغرافية الطبيعية ، أم فى أى موضوع آخر . والظاهر أن كانْت كان يتجنَّب الخوض فى المسائل الفلسفية أثناء اجتماعه بأصدقائه وعارفيه ، حتى لقد قال أحد جلسائه يوماً : « إن من يرى كانْت فى جلساته الخاصَّة لا يمكن أن يُصَدِّق أن يكون مثل هذا الشخص المَرِح الجذَّاب هو بعينه مؤلف ذلك الكتاب العميق : « نقد العقل الخالص » .. !

بيد أن كانْت مع ذلك كان يتمتع بأهم خاصية من خصائص الروح الفلسفية ، ألا وهى الدهشة الحادة ، والتعجب المستمر ، والقدرة على إبداء الملاحظات الطريفة ، وهذه الخاصية التى نعبر عنها عادة ب « روح التساؤل » ، كانت هى السمة البارزة فى كل شخصية كانت ، بدليل ما ذكره أحد المتصلين به من أن كثيراً من الظروف التى قد يعتبرها الناس ضئيلة الشأن أو عديمة الأهمية ، كانت تبدو له عظيمة المغزى ، عميقة الدلالة ، نظراً لما كان يتمتع به من قدرة هائلة على الملاحظة . وحينما كان فيلسوف كونجسبرج يحلل الأحداث السياسية (مثلا) ، فإنه كان يستطيع أن يكتشف الكثير من الأسباب — مما لم يخطر على بال أحد — لتبرير ما وقع من أحداث ، كما كان فى وسعه أيضاً أن يتوقع ما سيترتب على هذه الأحداث من نتائج فى المستقبل بشىء كبير من إصابة الحدس ودقة الاستنتاج . ولكن الشىء الذى كان يستثير الإعجاب حقا لدى كانْت هو ما كان يبديه من ملاحظات ، واستنتاجات ، فى ميدان الجغرافية الطبيعية ، فضلا عما كان فى وسعه أن يرويه على مسامع جلسائه

من أوصاف لمختلف البقاع والأمصار . وعلى الرغم من أن فيلسوفنا لم يغادر مسقط رأسه إلا لمسافة ميلين أو ثلاثة بعيداً عن كونجسبرج ، إلا أنه كان على علم تام بجغرافية كل قطر من الأقطار ، ونوع مناخه ، ومعيشة سكانه ، وحالته الاقتصادية ، وتوزيع حاصلاته ، وأسماء مقاطعاته ، وأهم مدنه ، وعادات أهله ، وتقاليدهم الاجتماعية .. إلخ . وقد روى لنا أحد معاصريه أن سائحاً كان عائداً على التو من رحلة طويلة إلى الصين ، استمع يوماً إلى حديث كانْت عن هذا البلد ، فسأل كانْت عن تاريخ زيارته لبلاد الصين ![1] والظاهر أن مدينة كونجسبرج — بحكم موقعها الجغرافى — كانت مركزاً لتلاق تجار كثير من البلدان ، مثل بولونيا ، ولتوانيا ، والدانمركة ، والسويد ، وانجلترا ، فكان أهلها يعيشون جنباً إلى جنب مع الكثير من أصحاب الجنسيات الأخرى ، خصوصاً مع رجال الأعمال من التجار البريطانيين . وقد كان لفيلسوفنا صديقان من رعايا المملكة المتحدة ، هما التاجران جرين Green ، وموثرباى Motherby ، اللذان كانا من أقرب المقربين إلى نفس كانْت . ولكن الذى لا نزاع فيه أن كانْت كان شديد التعلق بمسقط رأسه ، حتى إنه كان يقول إن نزيل مدينة كونجسبرج يستطيع بكل سهولة أن يكتسب الكثير من المعلومات عن العالم والناس ، دون حاجة إلى القيام بأسفار أو رحلات !

ولم يكن صاحب الفلسفة النقدية — كما وقع فى ظن البعض — مفكراً متوحداً لا يهتم بقضايا بلاده السياسية ، أو فيلسوفاً انعزاليا لا يتجاوب مع أحداث العالم الدائرة من حوله ، بل كان — حتى فى مرحلة الشيخوخة — مولعاً بمناقشة المسائل السياسية ، مهتما كل الاهتمام بمستقبل أوروبا السياسى . وقد ضحى كانْت بالكثير فى سبيل المحافظة على مبادئه فى الحرية والديموقراطية : فإن هذه المبادىء قد أكسبته عداوة الكثيرين . وكان فيلسوفنا يؤمن بأن أفضل حكومة من الحكومات إنما هى الجمهورية (أو الملكية الدستورية) التى تقوم على الفصل التام بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية . وإذا كان « كانْت » قد أبدى تحمسا كبيراً للثورة الفرنسية ، فذلك لأنه كان شديد الإيمان بحقوق الإنسان ، ومبادىء المساواة والحرية المدنية . وقد وصفه لنا أحد مؤرخى سيرته ، فقال إنه « كان نموذجاً مثاليا للمواطن العالمى ، والفيلسوف المستقل ، الذى

---

(1) Cf Julien Benda : « The Living Thoughts of Kant » Cassell, London, 1942, p. 4.

كان ينظر إلى ما يجرى تحت سمعه وبصره من تجارب يراد بها تحقيق فكرة الدستور الكامل ، بنفس الغبطة التى يشهد بها العالم الطبيعى تجارب قد يكون من شأنها تأييد فرض علمى هام » .

ومع ذلك ، فقد كان فيلسوفنا مواطنا ألمانيا مخلصاً لدولته ، على الرغم من أنه قد اضطُرَّ فى بعض الظروف إلى تحمل نتائج الرقابة الرجعية التى كانت مفروضة على الأقلام الحرة فى عصره . ويُقال إنَّ أحد الأساقفة الفرنسيين (ويدعى الأب سييس Abbé Sieyès) عرض عليه يوماً تبادل بعض الرسائل معه ، فى وقت كانت فيه بروسيا على خلاف مع فرنسا ، فرفض كانْت هذا العَرْض ، باعتباره متعارضاً مع واجباته كمواطن بروسىّ . ولكنَّ كانْت لا يتحدث فقط عن واجبات المواطن نحو الدولة ، بل هو يتحدث أيضاً عن واجبات الدولة نحو المواطن . وهو بانتصاره للديموقراطية والحرية ، يعلن أن واجب الدولة نحو المواطن هو أن تعامله باعتباره شخصاً ، لا باعتباره شيئاً . فليس المهم هو تحقيق الرفاهية الاجتماعية على حساب الحرية الفردية ، بل المهم هو احترام الكرامة الإنسانية وتوطيد دعائم الحرية . وربما كانَتْ الكلمة الأخيرة فى كل الفلسفة الكانْتية هى للإنسان باعتباره سيِّد المعنى ، وربيب الحرية ، والناطق باسم القانون الخلقى . ولعلّ هذا ما أراد كانْت أن يعبّر عنه حينما قال فى قصيدة رثى بها صديقاً له مات عام ١٧٨٢ : « إن ما سيحدث لنا بعد الموت لهو سرّ مطوىّ فى ظلام دامس ، وأما الشىء الوحيدة الذى نحن على ثقة منه ، فهو الواجب الذى يتوقع منا الآخرون أن نؤديه » !. وقد أدى كانْت واجبه نحو البشرية كاملا غير منقوص ، فاستحقّ اسمه أن يبقى خالداً فى سجل عباقرة الإنسانية الذين صنعوا التاريخ !

الفلسفة النقدية
١- نظرية المعرفة

الفصل الأول
العلم الرياضى

١ ـــ المشكلات النقدية الثلاث :

قلنا إن الأصل فى الفلسفة النقدية هو تساؤل كانْت عن طبيعة المعرفة البشرية ، وقيمتها ، وحدوها ، وعلاقتها بالوجود . ورأينا أن كانْت قد اعتبر هذا التساؤل أمراً ضرورياً لكل من يريد استخدام العقل فى اكتساب أية معرفة من المعارف ، فإنه لا بدّ لنا من امتحان أداتنا فى المعرفة ، قبل الوثوق بها أو الاعتماد عليها . ومن هنا فقد دأب مؤرخو الفلسفة على اعتبار المسألة النقدية مرادفة لنظرية المعرفة ، ما دام المقصود بها هو مجرّد فحص الملكة العاقلة واختبار قدرتها على المعرفة . ولكنَّ كانْت نفسه قد وسّع من دائرة الفلسفة النقدية ، فذهب إلى أنها تنصرف إلى أسئلة ثلاثة : « ما الذى يمكننى أن أعرفه ؟ وما الذى ينبغى لى أن أعمله ؟ وما الذى أستطيع أن آمله ؟ » . وهذه المشكلات النقدية الثلاث هى على التعاقب : مشكلة المعرفة ، والمشكلة الخلقية ، والمشكلة الدينية . والمشكلة الأولى منها تخص العقل النظرىّ ، والثانيةُ العملىّ فقط ؛ وأمّا الثالثة فتخص النظرىّ والعملىّ معاً . و لم يكن كانْت بعدُ قد اكتشف الملكة الثالثة من ملكات الذات الإنسانية (ألا وهى ملكة الوجدان أو الحكم الجمالىّ) ، فلم يُشِرْ فى هذا التقسيم الثلاثى إلى المشكلة الجمالية التى سيتناولها بالتفصيل فى كتابه النقدىّ الأخير . ومهما يكن من شىء ، فإن الفلسفة النقدية تريد أن تستوعب شتى مجالات المعرفة البشرية ، لكى تعيد النظر إليها فى ضوء فهمها لطبيعة العقل البشرى ، نظرياً كان أم عملياً ، أم غير ذلك .. وإذا كانت الفلسفة النقدية حريصة كل الحرص على اكتساب صبغة العلم ، فذلك لأن صاحبها يريد اجتناب الوقوع فى أخطاء الفلسفة الاعتقادية من جهة ، كما أنه يحاول فى الوقت نفسه عدم الانحدار إلى هاوية الشك من جهة أخرى . ولهذا نراه يذكّرنا بأن « الصلة بين النقد والميتافيزيقا المدرسية القديمة

هى كالصلة بين علم الكيمياء والسيمياء ، أو كالصلة بين علم الفلك والتنجيم[1] » .

٢ — رفض الشك الديكارتى :

قد يبدو لنا — لأول وهلة — أن « النقد » لا بدّ من أن يتخذ من الشك نقطة انطلاقة ، كما فعل ديكارت (مثلاً) حينما رأى ضرورة تخليص العقل — ولو مرة واحدة على الأقل — من كل ما انطوى عليه من معارف ، من أجل العمل على امتحانها وإعادة النظر فيها .. ولكن كانْت يرفض أن يبدأ بالشك المطلق ، لأنه يرى أن ثمة علمين قائمين لا موضع للشك فيهما ، ألا وهما العلم الرياضىّ ، والعلم الطبيعىّ . والعلم الأول منهما قد تكوَّن على يد قدماء اليونان ، وإن كنا لا نعرف على وجه التحديد اسم العالم الرياضىّ الكبير الذى استطاع أن يخلع على الرياضيات طابع العلم ، وأن يجعل منها معرفة أولية كلية ضرورية سابقة على كل تجربة .. وأما العلم الطبيعىّ ، فقد جاء ظهوره متأخراً ، لأن الفيزياء لم تصبح علماً بمعنى الكلمة إلاَّ على يد كلّ من جاليليو وتورتشلّى فى القرن السابع عشر . وقد استطاع هذان العالمان أن يكسبا الفيزياء طابع العلم ، لأنهما عرفا كيف يضطران الطبيعة إلى الإجابة على أسئلتهما ، وكيف يتخذان من مبادئ العقل وسائط لتنظيم الظواهر الطبيعية المتناثرة ، وإحالتها إلى قوانين علمية كلية ضروريّة .. ثم كان التقدم العلمى الذى أحرزه نيوتن سبباً فى العمل على التمييز بين الرياضيات والفيزياء ، أو بين الفكر والأشياء . وهكذا أصبح على العلم أن يحقق شرطين أساسيين : أولا أن يكون ضرورياً — لأنه لن يكون علماً لو اقتصر على حشد الوقائع — وثانيا أن يكون واقعيًا ، لأنه لن يكون علما ما لم يكن فى الإمكان تطبيقه على التجربة . ولا يمكن تحقيق هذين الشرطين فى العلم ، اللهُمّ إلاَّ إذا كان الواقع على صورة العقل ومثاله ، بحيث لا يجد الذهن فى الطبيعة إلاَّ ما يجلبه هو لها . والمشكلة الآن هى فى أن نعرف كيف يتسنّى للعقل أن يفهم الطبيعة ، أو كيف جُعِلَتْ التجربة بحيث تستحيل إلى معرفة ؟

٣ — بين التجربة والمعرفة الخالصة :

يؤكد كانْت أن التجربة هى نقطة البدء فى كل ما لدينا من معارف : لأنّ ما ينّبه الملكة العارفة الكامنة فينا إنما هو الموضوعات التى تؤثر على حواسّنا ، فتولّد فى أذهاننا

---

(١) Kant : **Prolègomènes à toute métaphysique future.** trad. franç. par Gibelin, Vrin, 1941, p. 158.

بعض التمثُّلات Représentations ، أو تبعث قوانا العاقلة على تحقيق بعض أوجه النشاط . ولكنْ على الرغم من أن كل معرفتنا إنما تبدأ بالتجربة ، إلاَّ أن هذا لا يعنى أن تكون كل معارفنا مستخلصة بالضرورة من التجربة . وآية ذلك أن هناك معرفة مستقلة تمام الاستقلال عن التجربة ، وغير مرتبطة أصلا بأى انطباع حسى ، وتلك هى المعرفة الأولية الخالصة المتقدمة على كل تجربة (à priori) . وكانْت يفرق بين هذه « المعرفة الخالصة » التى يعتبرها أولية ، وبين « المعرفة التجريبية » التى يقول عنها إنها لاحقة أو متأخِّرة (à posteriori) . والمعرفة الأولية هى — بطبيعتها — معرفة ضرورية لا تحتمل أدنى إمكان أو احتمال أو ظن ، كما أنها فى الوقت نفسه معرفة كلية ليس فيها أدنى موضع للتحديد أو التخصص أو الاستثناء . ومثل هذه المعرفة الأولية متمثلة بصفة خاصة فى القضايا الرياضية ، كما أنها موجودة أيضاً فى بعض قضايا الفيزياء . ويضرب كانْت مثلاً لذلك بالقضية القائلة بأن « لكل تغيّر علة (عملت على حدوثه) » ، فيقول إن هذه القضية ليست — كما توهم هيوم — وليدة العادة أو التكرار أو الاعتقاد ، بل هى قضية أولية كلية ضرورية لا سبيل إلى إنكارها إلاّ بإنكار العلم نفسه . وما دام مفهوم « العلة » يستلزم مفهوم « الاطّراد » ومفهوم « الضرورة » ، فإن مبدأ العلية لا بد من أن يكون مبدأ أوليا سابقاًعلى كل تجربة . ولكنَّ مايسميه كانْت بالمعارف الأولية لا يساوى تماماً ما كان السابقون يسمونه باسم « الأفكار الفطرية » ، لأن هذه المعارف الأولية هى بمثابة شروط ضرورية قائمة فى الذهن ، دون أن تكون عبارة عن معارف جاهزة مُعَدة من ذى قبل ، أو حقائق فطرية منقوشة فى طبيعة العقل . ومن هنا فإن كانْت لا يؤمن بوجود إدراكات عقلية مفطورة ، أو حدوس ذهنية مغروزة فى طبيعة العقل ، بل هو يعتبر العناصر الأُولية بمثابة شروط ضروريّة للمعرفة ، على أن تجىء العيانات الحسية أو الحدوس التجريبية ، فتكون بمثابة « معطيات » Donnèesتتمثل أمام الذهن ، ويكون فى وسع الذهن أن يركّب منها « معرفة » . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن « الأولىّ » — فى حدّ ذاته — لا يقدِّم لنا معرفة ، اللهمّ إلاَّ حين تجىء المعطيات الحسية أو الإمدادات العيانية ، فتكون بمثابة مادة يركّب منها التجربة ، ويقدم لنا — عن طريقها — ما نسميه بالعلم . وأما حين يؤْخذ « الأولىّ » على حدة ، فإنه لا يمكن أن يؤدى إلى علم أو معرفة على الإطلاق . وبالعكس ، يولّد « الأوّلى » (باعتباره شرطاً للعلم) معرفة حقيقية ، حين يتمثل فى نطاق التجربة Erfahrung .

٤ — الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية :

يرى كانْت أننا لوعمدنا إلى تحليل المعرفة العلمية الحقة ، لوجدنا أنها تقوم على مجموعة من الأحكام التى تحتمل الصدق أو الكذب . ومن هنا فإن كانْت يهتم بتصنيف الأحكام (لا القضايا) ، حتى يتبيّن خاصية كل نوع منها . وطريقة تكوُّنه ، ومجال استخدامه . والفئة الأولى من الأحكام هى أحكام تحليلية يمكن أن تصاغ على الصورة التالية : كل أ ب هى ، كقولنا إن « الكل أعظم من الجزء » ، أو « إن الأجسام ممتدَّة » ، فإننا فى هذه الحالة نستخرج مفهوم « الجزء » من مفهوم « الكل » ، أو نستخرج فكرة « الامتداد » من فكرة « الجسم » . وما دام المحمول متضمَّنا منذ البداية فى الموضوع ، فإن الحكم التحليلى إنما يستند إلى « مبدأ الهوية » (أو الذاتية) الذى يقرر أن ا هى ا ، وأنه لا يمكن لها ألا تكون أو صدق الحكم القائل بأن « ا ب هى ا » إنما يقوم على صدق الحكم القائل بأن « ا هى ا » ، ما دامت « ا » متضمنة بالضرورة فى « ا ب » . ومعنى هذا أن الأحكام التحليلية هى أحكام أولية سابقة على كل تجربة ، فهى لا تخرج عن كونها أحكاماً تفسيرية تشرح لنا معنى حدودها ، دون أن يزيدنا محمولها معرفة بموضوعها . وقد ظن الفلاسفة العقليون أن « الضرورة » التى تنطوى عليها الأحكام العلمية إنما ترجع إلى أنها جميعاً « أحكام تحليلية » ، فذهبوا إلى أنه لا حاجة بالعلم إلى الاستعانة بالتجربة من أجل إصدار أحكامه ، مادام العلم بطبيعته أوليا ضروريا كليا ، وليس فى التجربة ما يقضى بالضرورة ، أو ما يتضمن الكلية .

وأما النوع الثانى من الأحكام فهو الأحكام التركيبية ، وهى أحكام تقوم على تأليف جديد بين المحمول والموضوع ، فيزيدنا محمولها معرفة بموضوعها ، وبذلك تتسع معرفتنا بالموضوع ، كقولنا مثلا إن « كل الأجسام ثقيلة » أو إن « كل ا هى ب » . ولا شك أن إمكان التأليف بين محمول « الثقل » وموضوع « الجسم » إنما يستند إلى التجربة ، فإننى لا أستطيع أن أستخرج هذا المحمول من مجرد تحليلى لفكرة الجسم ، بل لا بد لى من العودة إلى التجربة من أجل توسيع معرفتى بالجسم والتحقق من أنه لا يتسم بصفات الامتداد ، والشكل ، واستحالة النفاذ فحسب ، بل هو يتسم أيضاً بصفة الثقل . ومن هنا فإن الأحكام التركيبية ليست تحصيل حاصل ، بل هى أحكام مفيدة من شأنها أن تكسبنا معلومات جديدة . وإذا كان الفلاسفة التجريبيون قد أرجعوا كل الأحكام العلمية إلى الأحكام التركيبية ، فذلك لأنهم قد لاحظوا أن

(كانت)

الفكر لا يستطيع أن يوحد بين مدركين ، أو أن يقرب بين تصورين ، اللهم إلا بعد أن يكون قد لاحظ فى التجربة ارتباطهما . وبهذا المعنى يكون الحكم هو بمثابة تقريب بين فكرتين — بقيتا حتى هذه اللحظة منفصلتين — بحيث نوحد بينهما ، كما وحدت بينهما التجربة . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : إننا لا نستطيع أن نحكم بأن « الذهب غير قابل للصدأ » إلا لأن التجربة قد أظهرتنا على أن ثمة علاقة بين « الذهب » و« عدم القابلية للصدأ » . ومن هنا فقد ذهب الفلاسفة التجريبيون إلى أن المعرفة العلمية معرفة حقيقية واقعية ، دون أن يتمكنوا من تفسير ما فى هذه المعرفة من « ضرورة » ، ما دامت التجربة تقتصر على وضع الوقائع بعضها إلى جوار البعض الآخر ، دون أن تخبرنا بشيء عن علاقات الضرورة التى تستطيع أن توحد بينها . وتبعا لذلك ، فإن دراسة كانْت للأحكام التحليلية والأحكام التركيبية قد أدت به إلى رفض تفسير كل من العقليين والتجريبيين على التوالى ، لنوع الحكم الذى يعتمد عليه العلم .

٥ — الأحكام التركيبية الأولية فى العلم :

يرى كانْت أنه إذا أريد للعلم أن يكون ضروريا وواقعيا فى الآن نفسه ، فلا بد له من أن يكون منطويا على أحكام تركيبية وأولية فى وقت واحد . ومعنى هذا أنه لا بد لأحكام العلم من أن تكون تأليفية تكسبنا معلومات جديدة عن الموضوع ، مع كونها فى الوقت نفسه أولية ضرورية كلية يوقعنا إنكارها فى التناقض . والواقع أنه لما كانت التجربة جزئية متغيرة ، فإن ضرورة الحكم العلمى لا يمكن أن تكون مستفادة من التجربة . وحسبنا أن نلقى نظرة فاحصة على أحكام العلمين الرياضى والطبيعى ، لكى نتحقق من وجود هذا النوع من الأحكام ، ألا وهى الأحكام التركيبية الأولية ، فى كل من الهندسة ، والحساب ، والفيزياء . وهنا يقرر كانْت أن القضايا الرياضية الحقة هى دائما أحكام أولية غير تجريبية ، بدليل أنها تنطوى على ضرورة لا سبيل إلى تفسيرها بإرجاعها إلى التجربة . ويضرب كانْت مثلا لذلك بالحكم الهندسى القائل بأن « الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين » ، فيقول إننا هنا بإزاء حكم تركيبى ، لأن تصورنا للمستقيم هو تصور كيفى صرف ، لا أثر فيه لمعنى الكم المتضمَّن فى محمول « أقرب مسافة » . فنحن هنا بإزاء قضية تأليفية لا يمكن اعتبار محمولها متضمنا فى موضوعها ، مادام من المستحيل استخلاص فكرة « المسافة القصيرة » من فكرة « الخط المستقيم » عن طريق التحليل العقلى الصرف . ولكن هذه القضية هى فى الوقت نفسه أولية لأن العلاقة بين موضوعها ومحمولها علاقة ضرورية

كلية ، فلا يمكن إنكار صحتها دون الوقوع فى تناقض . وإذن فلا بد من التسليم بوجود أحكام تركيبية أولية فى الهندسة . وهذا هو الحال أيضاً بالنسبة إلى الحساب ، فإن الحكم بأن ٧ + ٥ = ١٢ ليس حكما تحليليا — كما قد نتوهم لأول وهلة — وإنما هو حكم تركيبى يزيد محموله شيئا جديداً على الموضوع . وآية ذلك أن فكرة العدد ٥ وفكرة العدد ٧ لا تتضمنان فكرة العدد ١٢ ، بدليل أننا نستطيع أن نتصور كل عدد منهما على حدة ، دون أن نتصور العدد الواحد الذى يشتمل عليهما معاً . ولو شئنا أن ندرك هذه الحقيقة بصورة أوضح ، لما كان علينا سوى أن نختار عددين أكبر منهما ، وعندئذ فإننا لن نجد أدنى صعوبة فى أن نتحقق من أن تصورنا للعدد الثالث الناتج من جمعهما ليس متضمنا منذ البداية فى تصورنا للعددين الآخرين ، وبالتالى فإن التحليل وحده لا يكفى للوصول إليه .

ثم ينتقل كا نْت إلى مجال الفيزياء أو العلم الطبيعى ، فيقول إن القضية القائلة بأن « كمية المادة — فى كل تغيرات العالم المادى — تظل كما هى دون أدنى تغير » هى قضية ضرورية أولية ، ولكنها فى الوقت نفسه تركيبية تأليفية . وكذلك الحال بالنسبة إلى القضية الطبيعية الأخرى التى تقول بأن « الفعل والانفعال — فى كل حركة — متساويان » : فإننا هنا أيضا بإزاء قضية ضرورية وتركيبية معاً . والدليل على ذلك أن تصورنا للمادة لا ينطوى بالضرورة على معنى ثباتها أو عدم تغير كميتها ، بل هو ينطوى على مجرد إدراك لوجودها فى المكان الذى تشغله . وبالمثل ، نجد أيضاً أن تصورنا للحركة لا يتضمن بالضرورة إدراكنا لمعنى المساواة بين الفعل والانفعال . وإذن فنحن هنا بإزاء أحكام تركيبية تكسبنا معلومات جديدة عن طبيعة المادة أو الحركة ، مع كونها فى الوقت نفسه أحكاماً ضرورية ، كلية ، أولية ، بمعنى أن إنكارها لا بد من أن يوقعنا فى تناقض[1] .

٦ — التفرقة بين « الحساسية » و « الفهم » :

لو أننا أنعمنا النظر إلى الطريقة التى عالج بها كانْت مشكلة الأحكام التركيبية الأولية ، لوجدنا أن الحل الذى قدمه لنا يتوقف على نظريته الخاصة فى « الحكم » أو « التفكير » . والحق أن كانْت قد فرق منذ البداية تفرقة حاسمة بين عملية « الإدراك

---

(١) Cf. Kant : « **Critique de La Raison Pure.** », Introduction, V. (Commemt des jugements synthétiques apriori sont possibles)

الحسّى » وعملية « الفهم » ، على أساس أن الأولى منهما هى من اختصاص ملكة الحساسية ، فى حين أن الثانية منهما هى من اختصاص ملكة الفهم . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « إن الموضوعات معطاة لنا عن طريق الحس ، والحس وحده هو الذى يمدنا بالإدراكات الحسية ؛ وأما عن طريق الفهم فإن الموضوعات تصبح متعقلة وتتولد عنها مفاهيم . » . ومن هذه العبارة يتضح لنا أن كانْت يعارض الفلاسفة العقليين الذين يعتبرون الإدراك الحسى مجرد صورة دُنيا من صور الحكم ، كما أنه يعارض الفلاسفة التجريبيين الذين يميلون إلى التوحيد بين عملية الحكم وعملية الإدراك الحسى . ولكن على الرغم من هذا التمييز ، فإننا نجد كانْت يقرر أن كل تفكير إنما يحيلنا (بطريقة مباشرة ، أو غير مباشرة) فى خاتمة المطاف إلى مدركات حسية . ومع ذلك فإن هذا لا يعنى أن تكون كل الأحكام منصبة على إدراكات حسية : لأن من الواضح أن هذا القول لا يمكن أن يصدق على الأحكام التحليلية التى تقتصر على شرح معانى الحدود . ولهذا يميز كانْت بين نوعين من الحكم : « حكم إدراك » ، و « حكم تجربة » . وهو يضرب مثالاً للنوع الأول من الحكم فيقول إنَّ حكمنا بأن الصخرة تسخن حينما تسقط عليها أشعة الشمس ، إنما هو تعبير عن علاقة ذاتية محضة بين ظاهرتين تتعاقبان بشكل مألوف فى شعورنا . وأما إذا قلنا إن الشمس هى التى تسبِّب سخونة الصخرة ، فإننا عندئذ نصدر « حكم تجربة » لأننا نربط ربطا موضوعيا ، وبمقتضى علاقة ضرورة ، بين مفهوم « ضوء الشمس » ومفهوم « سخونة الصخرة » . وعلى حين أنه ليس للحكم الأول من قيمة إلاّ فى دائرة تأثراتى الحسية الذاتية ، نجد أن للحكم الثانى قيمة موضوعية ضرورية كلية ، تصدق بالنسبة إلى كل شعور على العموم .

ولكن ، كيف تكون أحكام التجربة ضرورية وكلية ؟ هذا ما يجيب عليه كانْت بقوله إن كلا من لوك وهيوم قد عجز عن تفسير طابع تلك الأحكام ، لأنه ليس فى وسعنا أن نستخرج من المحسوس ، سوى « المحسوس » ، و « الجزئى » ، و« الحادث » (أو العرضى) . وتبعاً لذلك فإن المنطق العام عاجز عن إصدار أحكام تجربة ، ما دامت كل مهمته إنما تنحصرُ فى تحليل الواقع من أجل استخراج المفاهيم منه ، دون أن يكون فى وسعه — عن طريق التحليل — أن يستخلص من تلك المفاهيم أو التصورات أية معرفة موضوعية جديدة . ومن هنا فإن قولنا عن موضوع ما إنه علة أو جوهر هو — كما قال هيوم — قول ينطوى على تجاوز لحدود مفهوم ذلك

الموضوع . وفضلا عن ذلك فإن أحكام العلة والجوهر هي بمثابة « تأليفات » أو « تركيبات » ، في حين أن أية عملية منطقية لا تخرج عن كونها مجرد تحليل عقيم . وهكذا نرى أن التفكير في رأى كانْت ليس مجرد عملية عرفانية نستعين فيها ببعض المفاهيم أو التصوُّرات ، وإنما هو أيضاً عملية تركيب أو تأليف Synthèse ننتقل فيها من الحدوس الحسية إلى خبرات مترابطة تنصب على موضوعات العالم[1] . وسنرى فيما يلي كيف فرَّق كانْت بين صورة المعرفة ومادتها أو بين مفاهيم الفكر ومعطيات الإدراك الحسى .

٧ ـــ المادة والصورة فى المعرفة :

رأينا أن هناك مصدرين للمعرفة البشرية ـــ فى رأى كانْت ـــ ألا وهما الحساسية والفهم ؛ وقلنا إن المصدر الأول منهما هو الذى يمدنا بالموضوعات ، فى حين أن المصدر الثانى منهما هو الذى يسمح لنا بتعقل تلك الموضوعات . ولكن كانْت حتى حين يتحدث عن الحساسية ، فإنه يفرق بين صورة الحدوس الحسية ومادتها ، على اعتبار أن « المادة » هى موضوع الإدراك الحسى ، أو هى ما يقابل « الإحساس » فى صميم الظاهرة ، فى حين أن « الصورة » هى المبدأ الباطن فى الذات العارفة ، والذى يسمح لها بتنظيم مضمون الظاهرة ، وفقاً لبعض العلاقات الخاصة . ومعنى هذا أن « المادة » تمثل كل ما يصدر عن الموضوع ، وهو بطبيعته متغير حادث ، فى حين أن « الصورة » تمثل كل ما يصدر عن الذات ، وما هو بطبيعته كلى ضرورى . فالتفرقة بين المادة والصورة فى المعرفة إنما تقوم على التمييز بين العناصر الحادثة المتغيرة فى حدوسنا الحسية ، والعناصر الضرورية الكلية الباطنة فى صميم حساسيتنا . وعلى حين أن « الصورة » تمثل قالبا أوليا باطناً فى الحساسية ، نرى أن « المادة » تمثل وجوداً خارجيا قائماً فى العالم الخارجى . وإذا كان كانْت قد أكد وجود « حدوس تجريبية » ، فذلك لكى يبين لنا أن المادة التى صنعت منها إدراكاتنا المكانية للموضوعات هى شىء « مُعْطًى » فى الواقع ونفس الأمر ، لا مجرد وهم من خلق الذهن . فالمعطيات الحسية هى إمدادات حقيقية ترد إلينا من العالم الواقعى ، وليست مجرد أوهام ذاتية من نسج العقل ، كما وقع فى ظن بعض أصحاب المثالية الذاتية . وسنرى فيما بعد كيف أن المثالية النقدية تختلف اختلافاً جوهريا عن مثالية بركلى (مثلا) ، من حيث أنها تسلم

---

(١) Th. Ruyssen : « Kant », Paris, Alcan, 1929, 3e éd., p. 82.

منذ البداية بأن فى الذهن شيئا لا يرد من الذهن نفسه . ومعنى هذا أن واقعية العالم الخارجى هى فى نظر كانْت « بداهة مباشرة » ، ما دام الحدس التجريبى الموجود لدينا شاهداً على قيام « مادة » هى بمثابة مضمون (أو موضوع) لإحساساتنا . وليست مهمة نقد المعرفة سوى العمل على تبين ما يرد إلينا من الخارج ، وما نُضْفِيه نحن على المعطيات الحسية ، عن طريق ما لدينا من صور أولية سابقة على التجربة .

٨ ـــ المكان والزمان باعتبارهما صورتى الحساسية :

يرى كانْت أن المكان والزمان هما صورتان أوليتان تخلعهما الحساسية على شتى المعطيات الحسية التى ترد إليها من الخارج ، دون أن يكون لهما أدنى وجود واقعى فى العالم الخارجى ، باعتبارهما موضوعين قائمين بذاتهما . وقد هاجم كانْت نزعة نيوتن الواقعية فى فهم المكان والزمان فقال فى رسالته اللاتينية التى ظهرت عام ١٧٧٠ بعنوان « صورة ومبادىء العالم المحسوس والعالم المعقول » : إن الزمان ليس شيئا موضوعيا واقعيا ، كما أنه ليس جوهراً أو عرضاً أو رابطة ، بل هو الشرط الذاتى الذى يجعل فى وسع العقل البشرى أن يحقق ضرباً من التآزر بين جميع الموضوعات الحسية ، وفقا لقانون محدد ، فالزمان إذن حدس صرف ... وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى المكان ، فإن المكان ليس شيئا موضوعيا واقعيا ، كما أنه ليس جوهراً ، ولا عرضا ولا رابطة ، بل هو صورة تخطيطية ذاتية تصورية ، تنبع ـــ وفقا لقانون ثابت ـــ من طبيعة الذهن ، وتجعل فى الإمكان تحقيق الترابط والتآزر بين جميع موضوعات الحساسية الخارجية . » . ولكن كانْت لا يقتصر على القول ـــ مع ليبنتس ـــ بأن المكان والزمان مفهومان مجردان للامتداد والديمومة الحسيين ، بل هو يذهب إلى أن المكان والزمان هما حدسان أوليان أو صورتان خالصتان للحساسية ، تنطبقان على « مادة » الخبرة ، فتولدان تمثل الامتداد والديمومة الحسيين . وقد اصطنع كانْت حججاً عديدة من أجل البرهنة على أن السمات الخاصة التى يتصف بها المكان والزمان هى سمات لا تسمح لنا قط بأن نرجعهما إلى التجربة ، أو أن ننسب إليهما وجوداً خارجياً واقعياً .

— — — —

والحجة الأولى تتلخص فى أننا لا نستطيع أن نتصور الأشياء متحيزة خارجة عنا ، أو متجاورة بعضا إلى جانب بعض ، أو قائمة فى أماكن مختلفة ، إلا إذا كانت لدينا فكرة المكان وكذلك نحن لا نستطيع أن نتصور الأشياء باعتبارها متقارنة فى نفس الوقت ، أو متعاقبة بعضها على أثر البعض الآخر ، اللهم إلا إذا كان لدينا تمثل سابق

للزمان باعتباره دعامة أولية سابقة على التجربة . وإذن فإن تصورنا للمكان أو الزمان لا يمكن أن يكون مستخرجا من التجربة ، ما دامت صورة المكان وصورة الزمان مفترضتين من قبل فى كل تجربة . والحجة الثانية تتلخص فى أننا نستطيع أن نتصور ألا تكون هناك موضوعات فى المكان ، ولكننا لا نستطيع أن نتصور عدم وجود مكان أصلا . وبالمثل قد نستطيع أن نتصور زمانا خلواً من الظواهر ، ولكننا لا نستطيع أن نتصور الظواهر خارجة تماما عن الزمان وغير مترابطة به أصلا . فليس فى وسعنا إذن أن نمحو من ذهننا تصورنا للمكان والزمان ، لأن هاتين الصورتين هما بمثابة الشرطين الأوليين الضروريين لإمكان قيام الظواهر . وأما الحجة الثالثة فهى تتلخص فى أننا نتمثل أمكنة عديدة ، ونتصور أزمنة مختلفة ، ولا يمكننا أن نتصور هذه الجزئيات المكانية أو تلك الأقسام الزمانية ، اللهم إلا إذا كان هناك « مكان واحد » و« زمان واحد » يكمنان وراء كل هذه التصورات المتعددة للأمكنة المتباينة والأزمنة المختلفة . وإذن فلا بد من أن يكون تصورنا للمكان والزمان بمثابة حدس أولى لا يرجع أصلا إلى التجربة . وهناك حجة رابعة تتلخص فى أننا نتصور المكان والزمان غير متناهيين ، فى حين أن التجربة لا تقدم لنا سوى مقادير متناهية ، فلا يمكن إذن أن يكون مثل هذا التصور قد اشتق من التجربة ، بل لا بد من اعتباره حدسا أولياً . وقد أضاف كانت إلى هذه الحجج الأربع التى أوردها فى « نقد العقل الخالص » حجة أخرى أوردها فى « المقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة » فقال إنه لو كان تصورنا للمكان (والزمان) مجرد مفهوم مكتسب لاحق على التجربة الخارجية ، لكانت المبادىء الأولى التى تقوم عليها الرياضة مجرد ظواهر عرضية تتسم بكل ما يتسم به الإدراك الحسى من « لا ضرورة » . وتبعاً لذلك فإنه لن يكون من الضرورى أن يكون الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين بل ستكون التجربة وحدها هى التى تظهرنا على هذه الواقعة ... وفى هذه الحالة ، لن يكون من حقنا سوى أن نقول إن الملاحظات التى قمنا بها حتى الآن لم تظهرنا على مكان يكون له أكثر من ثلاثة أبعاد .

ولا شك أن القارىء الذى يمعن النظر إلى هذه الأدلة لن يجد صعوبة كبرى فى تفنيدها ، خصوصاً وأنّ كانْت قد اعتبر الهندسة الإقليدية هى الهندسة الوحيدة الممكنة ، فاستند إليها فى كل فهمه لطبيعة الرياضيات ، فى حين أن تطور علم الهندسة قد أثبت لنا أن القول بأن للمكان ثلاثة أبعاد فقط ليس حدسا أوليا ضروريا كليا ، بل هو مجرد مسلمة افترضتها الهندسة الأقليدية افتراضا . وقد لاحظ العالم الفرنسى

هنرى بوانكاريه أننا نستطيع أن نقيم هندسات عديدة ، دون أن يكون فى وسعنا أن نقول عن أية هندسة منها إنها أصح أو أصدق من غيرها ، بل كل ما نستطيع أن نقوله عنها هو أنها أكثر ملاءمة أو أيسر استعمالا من غيرها . وإذا كنا نميل فى العادة إلى الأخذ بهندسة إقليدس ، فذلك لأنها هندسة تجريبية تعتبر المكان متناهيا ، متجانسا ، عديم الانحناء ، ذا ثلاثة أبعاد ، فهى تتلاءم مع إدراكنا الحسى العادى للمكان . وأما من الناحية العقلية البحتة ، فإنه ليس ما يمنعنا من افتراض مكان لا إقليدى ، وبالتالى فإنه ليس ما يمنعنا من إقامة هندسة جديدة بالاستناد إلى مسلمات مختلفة تماما عن كل ما تشهد به تجربتنا الحسية العادية .

٩ ـــ قيام الرياضيات على صورتى المكان والزمان :

يرى كانت أنه إذا كانت الأحكام التركيبية الأولية ممكنة فى مضمار الرياضيات فما ذلك إلا لأن لدينا حدسا بالمكان والزمان ، أعنى صورتين أوليين عن المكان والزمان باطنتين فى صميم حساسيتنا البشرية . فالمكان والزمان ليسا مشتقين من الإحساسات ، أو مستمدين من التجربة ، بل هما الدعامة الأولية التى يستند إليها كل إحساس ، خارجيا كان أم باطنيا ... وقد لاحظ برنشفيك أن كانت اكتشف ضربا جديداً من الوجود : لأنه اكتشف فى المكان والزمان شيئين لا يرتدان إلى الإحساس ، ولا هما ثمرة للإحساس ، فضلا عن أنهما ليسا بمفهومين أو مدركين عقليين . وإذا كان كانت قد اعتبر المكان والزمان صورتين أوليين ، أو حدسين خالصين ؛ فذلك لأنه اعتبرهما نسبيين بالقياس إلى وجهة نظرنا البشرية ، وكأنما هما يعبران عن طريقتنا الخاصة فى إدراك الأشياء . وعلى حين كان نيوتن يعتبر الزمان بمثابة جهاز عضوى خاص يستطيع الله عن طريقة أن يستشعر الأشياء ويتمثلها ، نجد كانت يطبّق نظرية نيوتن على الإنسان ، لا على الله ، فيقول إن الزمان والمكان ليسا حسا إلهيا Sensorium Dei أو إحساسا بالحضرة الإلهية الشاملة Sensorium Omniprae sentiae Divinae ، بل هما حس إنسانى Sensorium Hominie أو إحساس بحضرة الظواهر الشاملة : Sensorium Omnipraesentiae Phoënomenon . ومعنى هذا أن المكان والزمان مرتبطان بطبيعة حساسيتنا البشرية ، مادمنا لا نستطيع أن ندرك الأشياء إلا متحيزة فى المكان ومتعاقبة فى الزمان[1] . والمكان هو صورة الحس الخارجى ، فى حين أن الزمان هو صورة الحس الباطنى ، ولكنه أيضاً (بطريقة غير مباشرة) صورة

(١) Brunschwicg : « L' Expérience humaine de la causalité physique ». Paris, Alcan, 1922, p. 264.

للأحداث الخارجية من حيث هي قائمة في الشعور . وقد تكون صورة الزمان أوسع وأشمل من صورة المكان ، لأن كل ظاهرة تحدث في المكان تحدث أيضا في الزمان ، في حين أن العكس ليس بصحيح . ولكن المهم هو أن المكان والزمان هما الحدسان اللذان تقيم عليهما الرياضيات الخالصة كل معارفها وأحكامها . وعلى حين تستند الهندسة إلى دعامة الحدس الخالص الضروري الأولى : حدس المكـان ، نجد أن الحساب والميكانيكا يستندان إلى حدس خالص ضروري أولى هو حدس الزمان . فالهندسة هي علم المكان ، في حين أن الحساب هو علم الزمان ، ما دام مفهوم العدد إنما يتكون من الإضافة المتعاقبة للوحدات في الزمان . وكذلك الميكانيكا بصفة خاصة هي علم الزمان ، لأنها لا تستطيع أن تصوغ مفاهيمها المتعلقة بالحركة إلا عن طريق تمثل الزمان[١] .

١٠ — نقد نظرية كانْت في العلم الرياضي :

رأينا أن كانْت قد ذهب إلى أن العلم الرياضي ممكن ، لأنه ينطوي على أحكام أولية تركيبية ؛ وهو ينطوي على مثل هذه الأحكام الكلية الضرورية ، لأنه يستند إلى صورتي المكان والزمان . ولكن نظرية كانْت في العلم الرياضي قد استهدفت للكثير من الحملات ، فقد لاحظ رسل في كتابه المشهور : « المدخل إلى الفلسفة الرياضية » (سنة ١٩١٩) أن كل اتجاه العلوم الرياضية في العصر الحديث قد جاء معارضا تماماً لنظرية كانْت . ولعل من هذا القبيل مثلا ما ذهب إليه كل من هويتهد ورسل في كتابهما المعروف « المبادئ الرياضية » من أنه ليس هناك فارق جوهري بين قضايا الرياضة وقضايا المنطق ، على اعتبار أن قضايا العلمين تحليلية ، وبالتالي فإنها لا تنصب على أية موضوعات جزئية من أي نوع خاص . وقد حاول رسل أن يبرهن على صحة هذه القضية ، فعمد إلى إظهارنا على أن الرياضيات يمكن أن تستخلص من المنطق ... ولكن رسل يعود فيقرر أنه لا بد من التمييز في داخل الهندسة بين عنصرين : عنصر أولي متقدم على التجربة ، وعنصر لاحق متأخر على التجربة . والعنصر الأول منهما عنصر تحليلي خالص : لأنه يعبر عن مجرد تلاعب محض ببعض المفاهيم المنطقية . ولكن هناك إلى جانب هذا العنصر الأولي التحليلي ، عناصر تركيبية أو تأليفية لاحقة للتجربة ، فلا يمكن القول بأن هذه العناصر أولية أو كلية أو ضرورية . ومعنى هذا

---

(١) Kant : « Prolégomènes à toute métaphyique future », p 45.

أن رسل ينكر وجود أحكام أولية تركيبية ، لكـي يقول بأن هناك فقط أحكاما تحليلية أولية ، وأحكاما تركيبية تجريبية . وربما كان هيجل قد سبق رسل إلى هذا النقد ، فإننا نجده فى « المنطق الكبير » يأخذ على نظرية كانْت فى العلم الرياضى مآخذ من هذا القبيل .

بيد أن بعضاً من المناطقة الرياضيين ــ من أمثال هيلبرت Hilbert وبروفر Brouwer ــ قد عادوا إلى القول بأن القضايا الرياضية قضايا تنصب على شىء ما وإن لم يكن هذا الشىء بالضرورة (كما ظن كانْت) هو المكان والزمان أو البنايات القائمة فيهما ... وحسبنا أن نمعن النظر إلى تفسير هيلبرت للحساب ، حتى نتحقق من التقارب الكبير الموجود بين نظريته ونظرية كانْت . فنحن هنا بإزاء نظرية صورية تأليفية تقترب فى فهمها للحساب من نظرية كانْت فى الحساب بوصفه علم الزمان . ولكن هيلبرت يفترق عن كانْت فى فهمه للهندسة ، نظراً لأن صاحب الفلسفة النقدية قد جهل الهندسات اللا إقليدية ، فى حين أن هيلبرت قد عرف أن الهندسة الإقليدية ليست سوى مجرد صورة واحدة من صور الأوصاف الممكنة للعالم الطبيعى . وأما بروفر فقد أعلن صراحة أن الأحكام الرياضية ليست تحليلية ، فضلا عن أنه اعترف بضرورة العودة إلى كانْت ، ولكنه أنكر الطابع الأولى للمكان ، واقتصر على التسليم بالطابع الأولى للزمان . وعلى كل حال ، فقد أدى التطور الذى لحق العلوم الرياضية فى الأيام الأخيرة إلى زعزعة المبدأ الكانتى القائل بأن القضايا الرياضية قضايا أولية ضرورية ، وأصبح الكثير من العلماء الرياضيين يميلون إلى القول بأن المسلمات الأساسية التى تقوم عليها الرياضيات لا تخرج عن كونها « مواضعات » يجوز لنا أن نقبلها أو أن نرفضها ، بينما ذهب آخرون إلى أنها مجرد قضايا تجريبية تستند إلى بعض وقائع التجربة . وفى كلتا الحالتين ليس ما يوجب القول بأن العلم الرياضى علم كلى ضرورى يقوم على أحكام أولية تركيبية .

الفصل الثاني
العلم الطبيعي

١١ — هل يمكن قيام فيزياء بحتة ؟

إذا كان كانْت قد قدّم العلم الرياضى على العلم الطبيعى — بعكس ما فعل (مثلاً) فيلسوف آخر مثل أرسطو — فذلك لأن الرياضيات فى نظره تفترض الشرطين الصوريين الضروريين لتصور الطبيعيات ، ألا وهما المكان والزمان ، فى حين أن أرسطو قد جعل موضوعات الرياضة (وهى الأعداد والأشكال) مستخلصة عن طريق التجريد من المحسوسات القائمة فى المكان والزمان . وكما تساءل كانْت كيف تكون الرياضة الخالصة ممكنة ، نراه يتساءل أيضاً كيف تكون الفيزياء الخالصة ممكنة . وهو يعلق إمكان قيام الفيزياء البحتة (كما فعل بالنسبة إلى الرياضة البحتة) على إمكان قيام أحكام تركيبية أولية فى مجال الطبيعة . وإذن فإن مشكلة العلم الطبيعى إنما تنحصر أولا وبالذات فى معرفة الطريقة التى يركب بها الذهن مدركات الحساسية لكى يكوّن منها أحكاماً كلية ضرورية . ومعنى هذا أن بيت القصيد فى علم الطبيعة هو أن نتساءل : كيف يمكننا أن نعرف بطريقة أولية أن ثمة تطابقا ضروريا للأشياء (أو موضوعات التجربة) مع بعض القوانين ؟ ولن يتسنى لنا أن نفهم طبيعة الأشياء ، اللهم إلا إذا اهتدينا إلى الشروط أو القوانين العامة التى إذا خضعت لها تلك الطبيعة أصبحت المعرفة ممكنة ، وصار فى وسعنا أن نحدد إمكانية الأشياء باعتبارها موضوعات للتجربة . وإذا كان نيوتن قد استطاع أن يقدم لنا نموذجاً ممتازاً لإمكان قيام علم واقعى يستند إلى المفاهيم أو التصورات ، فإن من واجبنا أن نفحص فيزياء نيوتن لكى نرى إلى أى حد يمكن القول بأنها علم ضرورى كلى .

وهنا يعود كانْت إلى التفرقة التى سبق له أن أقامها بين أحكام الإدراك الحسى وأحكام التجربة ، فيقول إن النوع الأول من الأحكام إنما يقوم على الترابط المنطقى للإدراكات الحسية فى الذات المفكرة ، دون حاجة إلى أى مفهوم محض يجيء من قبل الفهم أو الذهن . وأما النوع الثانى من الأحكام فهو يتطلب إلى جانب تمثل الحدس الحسى ، مفاهيم خاصة مستحدثة أصلا فى الفهم وبفضلها تكتسب أحكام التجربة

قيمة موضوعية ، فما ذلك إلا لأنها (كما قلنا) أحكام كلية ضرورية تصدق بالنسبة إلى كل شعور على العموم . وأنا حين أصدر حكما من أحكام التجربة ، فإننى أعنى بذلك أن ما لقنته لى التجربة فى بعض الظروف سوف تلقنه لى فى أى وقت آخر ، وأن فى وسع أى شخص آخر أن يتحقق من صحته مثلى ، لأن صحته ليست وقفاً على ذات دون أخرى ، أو على أحوال خاصة بعينها ، بل هى عامة كلية ضرورية . ومن هنا فإن مفهوم « التجربة » لا يستند فقط إلى حدس تجريبى أو إدراك حسى ، بل هو يستند أيضاً إلى حكم يختص به الفهم (أو الذهن) . ولكن الحكم المطلوب هنا ليس مجرد عملية مقارنة للإحساسات وجمعها فى شعور ذاتى واحد ، وإنما هو عملية توحيد للإدراكات الحسية فى شعور كلى عام . والفهم الصورى هو الذى يقوم بهذه العملية ، لأنه يضع النسب بين مدركات الحساسية فيؤلف أحكاماً كلية ضرورية . وسنرى فيما يلى كيف أن تصورات الذهن (أو الفهم) هى التى تجعل التجربة على العموم ممكنة ، وهى التى تخلع على أحكامنا التجريبية طابع الصدق الموضوعىّ .

١٢ ــ دور الفهم فى تحويل الإدراك الحسى إلى تجربة :

رأينا فيما سبق كيف اهتم كانْت بالتفرقة بين « الحساسية » و « الفهم » ، على أساس أنه لا بد من حكم سابق ، لكى يستحيل الإدراك الحسى إلى تجربة بمعنى الكلمة . والخطأ الجسيم الذى وقع فيه كل من ليبنتس وفولف ــ فى رأى كانْت ــ هو أنهما لم يضعا بين « الحسى » و « الذهنى » سوى مجرد تفرقة منطقية ، باعتبار أن الحسى يمدنا بموضوعات تصور مختلطة غير متمايزة ، وإن كانت وافية مكتملة ، بينما تنحصر كل مهمة الذهن فى إيضاح تلك الموضوعات وتوسيعها ، مع الاحتفاظ بمضمونها كما هو . ولكن هذه النظرية لم تستطع أن تفسر لنا كيف يكون الفارق بين الحس والذهن مجرد فارق فى الدرجة فقط ، أو على أى أساس يمكن لأحكام الإدراك الحسى أن تستحيل إلى أحكام تجربة . وأما فى نظر كانْت ، فإن الحساسية هى بدون شك مصدر من مصادر المعرفة ، ولكنها فى ذاتها ليست ملكة عرفانية أو قدرة على المعرفة ، بل هى مجرد قوة انفعالية صرفة أو قابلية سلبية محضة على التأثر بما يرد من الخارج . ومعنى هذا ــ كما لاحظنا من قبل ــ أن الموضوع لا يُعْرَف حق المعرفة إلا إذا أصبح متعقَّلا ؛ وليست الملكة التى نتعقل بوساطتها موضوع الحدس أو العيان الحسى سوى ملكة الفهم أو الذهن : « L'entendement » .

وعلى حين أن هيوم كان يؤمن بالمعطيات الحسية وحدها ، بينما كان فولف يؤمن

بالعقل وحده ، نجد أن كانْت قد حاول أن يضع حداً أوسط بين « المعطى الحسى » Le Donné من جهة ، والعقل La raison من جهة أخرى ، فجعل من « الفهم » أداة للربط بين الحدس الحسى والمدرَك العقلى . والحساسية والفهم ـــ فى نظر كانْت ـــ شرطان متمايزان ومنفصلان لكل معرفة . وبينما تمدنا الحساسية بمادة المعرفة ، نجد أن الفهم (أو الذهن) هو الذى يمدنا بصورتها . ولولا الحساسية ، لكانت المعرفة غير ذات موضوع ، ولكن لولا الفهم ، لصارت المعرفة غير قابلة للتعقل أصلا . وهذا ما عبر عنه كانْت بعبارته المشهورة حين قال : « إن المفاهيم ـــ بدون حدوس حسية ـــ جوفاء ، كما أن الحدوس الحسية ـــ بدون مفاهيم ـــ عمياء » . وليس فى إمكان « الفهم » أن ينطوى على حدوس حسية ، كما أنه ليس فى إمكان « الحساسية » أن تنطوى على مدركات عقلية ، وإنما تتولد « المعرفة » من اتحادهما معا ، بحيث يستحيل « الإدراك الحسى » إلى « تجربة » . وإذن فإن للمعرفة البشرية عنصرين أساسيين : عنصر الحدس الحسى أو العيان المباشر ، وعنصر المدرَك العقلى أو « المفهوم » . وليس فى استطاعة « المفاهيم » أو « التصورات » أن تمدنا بأية معرفة فى استقلال تام عن العيان المباشر أو الحدس الحسى المقابل لها ، كما أنه ليس فى استطاعة الحدس الحسى أن يمدنا هو الآخر بأية معرفة فى استقلال تام عن المفاهيم أو التصورات[1] . ولكن المهم هو أن ندرج الحدس الحسى تحت تصور عقلى يحدد صورة الحكم بصفة عامة بالنسبة إلى هذا الحدس ، فيربط الشعور التجريبى المنصب على هذا الحدس بشعور كلّى عام ، وبذلك يخلع على الأحكام التجريبية صدْقاً كليا أو شرعيَّة عامة . فأنا مثلاً حين أقول إن « المعدن يتمدد بالحرارة » إنما أفترض لصحة هذا الحكم مفهوماً أوّليًا من مفاهيم الذهن أربط به بين إدراكى الحسّى للمعدن ، وإدراكى الحسّى للتمدّد الحرارىّ ، ألا وهو مفهوم « العلة » ، الذى يحقق بين هاتين الظاهرتين ترابطاً ضرورياً ، فيحيل « حكم الإدراك الحسى » إلى « حكم تجربة » له صبغة الموضوعية والكلية ...

١٣ ـــ ملكة الفهم باعتبارها ملكة حكم :

حينما يتحدث كانْت عن ملكة « الفهم » ، فإنه يعنى بها ملكة « التأليف » (أو

---

(١) Kant : « Critique de la Raison Pure; » 2e Partie,Logique Transcendentale, Introduction, (trad. franç, p. 90)

التركيب) التى تسمح لنا بالانتقال من الحدوس الحسية إلى تجارب مترابطة تتعلق بموضوعات العالم الطبيعىّ . فليس التفكير — بصفة عامة — سوى عملية ذهنية نردّ عن طريقها معطيات الحس المتناثرة إلى ضرب من الوحدة . ولهذا يقرر كانْت أنه ليس للتفكير من معنى سوى الحكم ، والحكم نفسه إنما ينحصر فى ردّ « كثرة » التمثلات إلى الوحدة ، عن طريق الاستعاضة عن التمثّل الجزئىّ المباشر بتمثّل آخر أعم يكون من شأنه أن يضمّه مع تمثلات أخرى عديدة ، وهذا هو ما نسمّيه باسم « التصوّر » أو « المفهوم » . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إننا حين نحكم بأن « كل معدن جسم » فإننا فى هذه الحالة إنما نستعيض عن التمثل الجزئىّ الذى هو « المعدن » بتمثّل آخر أعم منه هو مفهوم « الجسم » . ومن هنا فإن فعل التفكير إنما هو عبارة عن « عملية معرفة تتم عن طريق المفاهيم أو التصورات » ، لأننا فى « التفكير » إنما نقيم علاقة ما بين « مفهوم » أو تصوّر ما ، باعتباره محمولا ، وبين تمثل جزئى يكون منه بمثابة الموضوع . وحينما يكون التفكير واقعيًا موضوعيًا ، فإنه لا بد من أن يستند إلى « أحكام تجربة » ، لا إلى أحكام « إدراك حسى » . وأحكام التجربة — كما رأينا من قبل — تستلزم وجود تأليفات ذهنية أولية خالصة ، أعنى « مقولات » تُوَحّد بين الظواهر ، وتُوجد بينها علاقات كلية ضرورية . فليست « المقولات » سوى مبادىء الفهم الخالص ، أعنى تلك المبادىء الأولية التى تحدد إمكانية التجربة ، وتجعل منها معرفة تجريبية موضوعية عامة .

ولو أننا أنعمنا النظر إلى رأى كانْت فى الفهم ، لوجدنا أنه يرجع كل أفعال الفهم إلى أحكام ، بحيث قد يصح أن نقول إن الفهم فى نظره هو ملكة الحكم . وتبعاً لذلك فإن الأحكام هى فى رأيه وظائف « وحدة » فى نطاق تمثّلاتنا الذهنية ، لأنها تستند إلى « قوة الفهم » التى تملك القدرة على إجراء تأليفات أولية تردّ بها « كثرة » الحدوس الحسية إلى ضرب من « الوحدة » . ومعنى هذا أنه لا بد لنا من التسليم بأن هناك مفاهيم أسمى من المفاهيم المنطقية المستخلصة من الإدراك الحسى ، وتلك هى مفاهيم الذهن الخالصة التى تنطبق أوليا على موضوعات التجربة ، فتخلع عليها الوحدة التى لولاها لكان الفكر (أو الحكم) ضرباً من المستحيل . وهذه المفاهيم (أو التصورات) التى هى بمثابة شروط ضرورية لضروب الترابط التى نقيمها بين الأشياء (مثلها فى ذلك كمثل المكان والزمان اللذين يعتبران بمثابة الشرط الضرورىّ للوجود الحسىّ للأشياء) إنما هى ما يسميه كانْت بالمقولات بمثابة المبادىء الأولية التى تجعل

التجربة ممكنة بصفة عامة . وليست التجربة هى الأصل فى إمكان قيام تلك المقولات أو التصورات الذهنية ، بل العكس هو الصحيح . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن مفهوم « العلية » لا يمكن أن يعد مجرد تصور مستخلص من التجربة ، ما دامت التجربة غرضية ومحدودة ، وبالتالى عاجزة عن تحقيق أى ترابط ضرورى بين الظواهر . فلو أننا اقتصرنا على التجربة ، لما كان فى وسعنا مطلقاً أن نصل إلا إلى مجرد يقين علمى شرطى . وأما إذا قلنا إن مرجع « العلية » إلى « الذهن » فسيكون علينا أن نبين كيف تتفق تصورات الذهن مع الأشياء ، أعنى كيف يتسنى لذهننا أن يبلغ الواقع خارجاً عنه . ولما كان كانْت قد فصل الماهية عن الوجود ، بوضعه للمفاهيم أو التصورات فى الذهن فقط ، فقد كان عليه من بعد أن يبين لنا كيف تنتظم التجربة وفقا لتلك المفاهيم أو التصورات ، حتى يبرر بذلك علم الطبيعة الأولى (أى الفيزياء البحتة) التى تصورها نيوتن . وسنرى أن حل كانْت لهذه المشكلة سوف يستند إلى المبدأ الكوبرنيقى الذى يجعل من الضرورات الباطنية للفكر دعامة أساسية لكل معرفة ممكنة عن الطبيعة . فلا سبيل لنا إلى معرفة الأشياء إلا عن طريق تلك المقولات أو المبادئ الذهنية التى هى صميم « ملكة الفهم »[1] .

١٤ ــ تحليل المقولات أو المعانى الأوّلية للذهن :

رأينا أنه مهما كان نوع الظواهر التى يقدمها لنا الإدراك الحسى ، فإننا لن نستطيع أن نفهمها اللهم إلا إذا كان فى وسعنا أن نوحد بينها باعتبارها حدوداً فى علاقات محددة ، بحيث نطبق عليها بعض المفاهيم ، وفى مقدمتها جميعا مفهوم الكم ومفهوم العلية . ومن هنا فإننا نستطيع عن طريق الحكم ــ أعنى عن طريق النشاط الذهنى الترابطى ــ أن نقول عن ظاهرة ما إنها أكبر أو أصغر من ظاهرة أخرى ، أو إنها علة أو معلول لظاهرة أخرى ... إلخ . ولكن كانْت لا يقف عند حد القول بأن هناك صوراً أولية يستعين بها فهمنا من أجل تعقل الظواهر ، بل هو يريد أيضاً أن يحدد عدد هذه الصور ، وأن يحصر أنواعها حصراً دقيقاً . والصفة العامة التى تميز كل هذه الصور هو أنها تمثل العناصر الثابتة فى التجربة ، فهى تعبر بثباتها عن النشاط الإيجابى لملكة المعرفة أو الفهم . والحق أن ما نسميه فى العادة باسم « التجربة » إنما هو ضرب من المعرفة يستلزم نشاط الذهن ، فلا بد لنا من أن نفترض وجود قاعدة للذهن فى

---

(١) E. Gilson : L' Etre et L' Essence », Vrin, 1948., p. 197.

صميم ذواتنا ، قبل أن تكون الموضوعات قد أعطيت لنا ، أعنى بطريقة أولية سابقة للتجربة . وهذه القاعدة إنما تتمثل فى تلك « المعانى الأولية » أو « المفاهيم الذاتية » التى لا بد لموضوعات التجربة بالضرورة من أن تخضع لها وتتلاءم معها . وإذن فإن « ما نعرفه نحن أوليا عن الأشياء ، إنما هو ما نودعها إياه ، نحن أنفسنا »[١] .

ويحاول كانْت أن يحصر المقولات ، فيبدأ بحثه بإحصاء أنواع الأحكام . وهو يقول فى هذا الصدد إنه لكى يكون هذا الحكم أو ذاك قابلا للانطباق على التجربة ، أعنى لكى يكون ضرورياً كليا ، فلا بد له من أن يتلقى من إحدى الوظائف الأولية للذهن ، أعنى من إحدى المقولات ، صورة محددة من الصور . وتبعاً لذلك فإن هناك من المقولات أو من « المعانى الأولية للذهن القابلة للانطباق أوليا على موضوعات العيان أو الحدس » قدر ما هنالك من صور أو أشكال منطقية ممكنة للحكم . ومن هنا فإنه يكفى أن نرجع إلى القائمة المنطقية للأحكام — بحسب تقاليد الفلاسفة المدرسيين — لكى نستطيع نضع قائمة وافية للمقولات ، بحيث نساير فى تصنيفنا للمقولات تصنيف أرسطو (وأتباعه) للأحكام مع شىء من التعديل كلما لزم الأمر[٢] . ومعنى هذا أن تصنيف كانْت للمقولات يقابل التصنيف المدرسى للأحكام من حيث الكم ، والكيف ، والإضافة ، والجهة . ونحن نعرف أن الأحكام تنقسم من حيث الكم إلى كلية ، وجزئية ، ومخصوصة (أو شخصية) ؛ ومن حيث الكيف إلى موجبة ، وسالبة ، ومعدولة ؛ ومن حيث الإضافة إلى حملية ، وشرطية متصلة ، وشرطية منفصلة ؛ ومن حيث الجهة Modalité إلى احتمالية ، وإثباتية ، وإيقانية . ولو أننا وضعنا المقولات جنباً إلى جنب مع الأحكام ، لكان فى وسعنا أن نحصل على القائمة التالية :

---

(١) Kant : « Critique de la Raison pure », Préface de la 2e èd , p. 23,

(٢) Cf. Th. Ruyssen ; « Kant », troisième èdition , Paris, Alcan, 1929, Ch. III, 83 ' 84

قائمة الأحكام والمقولات

	(أ) الأحكام	(ب) المقولات
١ — من حيث الكم	كلية جزئية مخصوصة	وحدة كثرة جملة
٢ — من حيث الكيف	موجبة سالبة معدولة	إيجاب سلب حد
٣ — من حيث الإضافة	حملية شرطية متصلة شرطية منفصلة	جوهر علة تفاعل
٤ — من حيث الجهة	احتمالية إثباتية يقينية	إمكان وجود ضرورة

ولكننا لو نظرنا الآن إلى القائمة الكانتية للمقولات ، لوجدنا أنها تختلف اختلافاً غير قليل عن قائمة أرسطو المعروفة ، لأن كانت قد فهم من المقولات أنها الوظائف أو الروابط الأولية أو العلاقات الضرورية بين الموضوعات والمحمولات ، فى حين اعتبرها أرسطو بمثابة مجموعة الأجناس العليا التى تندرج تحتها جميع الموضوعات والمحمولات . هذا إلى أن المقولات الأرسطاليسية — فى رأى كانت — ليست متجانسة ، بدليل أن أرسطو قد أدخل ضمن المقولات معانى الزمان والمكان والوضع فى حين أن هذه كلها لا ترتد إلى العقل ، بل إلى التصور الحسى المحض . وفضلا عن ذلك فإن كانت يلاحظ أن أرسطو لم يستند إلى أساس واحد فى تحديده للمقولات ، بل هو قد استند مرة إلى أساس نفسانى منطقى ، فاعتبر المقولات ضروباً من الحكم والتعبير ، ثم استند مرة أخرى إلى أساس ميتافيزيقى فاعتبر المقولات منصبة على الوجود . والواقع أنه مهما كان من اتفاق بعض

المقولات الكانتية مع بعض المقولات الأرسطاطاليسية ، فإن من الواضح أن أرسطو كان يهدف من وراء قائمة مقولاته إلى وضع نسق تأليفي للأشياء في كثرتها أو تعددها ، أعني تصنيفاً للموضوعات الواقعية ، ولكن في علاقتها بالفكر ، في حين أن كانت كان يهدف إلى تحليل عناصر العقل البشري في صميم وحدته ، أعني تشريح الفكر الخالص ، ولكن في علاقته بموضوعاته . وإذن فإن مقولات أرسطو موضوعية ، لأنها تنصب على الأشياء من حيث هي مفهومة ، في حين أن مقولات كانت ذاتية ، لأنها تنصب على العقل من حيث هو فهم(١) .

١٥ — الصلة بين قائمة الأحكام وقائمة المقولات :

يعلق كانت أهمية كبرى على جدول الأحكام والمقولات ، فنراه يبين لنا أن الحد الأول في كل قسم من أقسام هذا الجدول يشير إلى شرط ، بينما يشير الحد الثاني إلى المشروط . وأما الحد الثالث فهو يعبر عن « المفهوم » أو « التصور » المترتب على الجمع بين الشرط والمشروط . وهو يضرب لذلك مثلا فيقول إن « الوحدة » شرط لـ « كثرة » ، في حين أن « الجملة » La Totalité ليست سوى « الكثرة » منظوراً إليها باعتبارها « وحدة » . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المقولات الأخرى ، فإن « الحد » Limitation هو وليد الجمع بين « الإيجاب » و « السلب » ، و « التفاعل » هو ناتج الجمع بين الجوهر والعلية ، و « الضرورة » هي نتيجة التأليف بين « الإمكان » و « الوجود » . ولكن هذا لا يعني — مع ذلك — أن تكون المقولة الثالثة مجرد تصور مستخلص أو معنى مستنبط من المقولتين الأخريين ، بل لا بد من اعتبارها بمثابة معنى أولي من معاني الذهن أو الفهم . والسبب في ذلك أن التأليف بين المقولة الأولى والمقولة الثانية من أجل توليد المقولة الثالثة يستلزم وظيفة خاصة من وظائف الفهم لا يمكن التوحيد بينها وبين الوظيفتين الأخريين المستلزمتين لقيام المقولتين الأوليين . فلو نظرنا مثلا إلى مفهوم العدد (وهو مفهوم ينتسب إلى مقولة الجملة) ، لوجدنا أنه ليس ممكناً دائماً حيثما وجد مفهوما الكثرة والوحدة (كما هو الحال مثلا في تصورنا اللامتناهي) . ولو أننا اقتصرنا على إضافة مفهوم الجوهر ، فإننا

---

(١) Hamilton (Sir W.) : « Essays and discussions » (quoted in the English Translation of the Critique of Pure Reason, by J. M. D. Meikle John, London, 1942, J. M. Dent, p. 80.)

لن نفهم بالضرورة معنى « التأثير » Influence ، أعنى كيف يكون جوهر ما علة لشيء ما فى جوهر آخر . وإذن فإن من الواضح أننا هنا فى حاجة بالضرورة إلى فعل خاص يضطلع به الذهن من أجل الوصول إلى الضرب الثالث من المقولات .

ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة على قائمتى الأحكام والمقولات ، لاستطعنا أن نتبين العلاقة الوثيقة التى تجمع بينهما . ولنأخذ على سبيل المثال مقولة « العلة » التى يعتبرها كانْت من أهم المقولات جميعاً : فهنا نجد أن التضايف القائم بين الحكم الشرطى المتصل ومقولة العلة إنما يعنى أن علاقة العلة بمعلولها هى كعلاقة المقدم بالتالى فى القضية الشرطية . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فإن الصلة بينهما هى كالصلة بين الموضوع والمحمول فى القضية الحملية . وشبيه بهذا أيضاً ذلك التأليف الذى يتم فى الواقع عن طريق مقولة « الوحدة » : فإن هذا التأليف هو عبارة عن علاقة مماثلة لتلك العلاقة التى يقيمها الحكم الكلى . وليس لهذا التضايف من تفسير سوى أن مقولات العلة ، والجوهر ، والوحدة ، هى التى تجعل فى الإمكان قيام أحكام شرطية ، وحملية ، وكلية ، عن طريق تطبيق تلك الوظائف التأليفية على الحدوس الحسية المتكثرة ، بطريقة أولية خالصة . وكانْت يفرق بين النوعين الأول والثانى من المقولات ، ألا وهما مقولات الكم والكيف ، وبين النوعين الثالث والرابع من المقولات ، ألا وهما مقولات الإضافة والجهة . والنوعان الأولان يمثلان المقولات الرياضية ؛ وهما ينصبان على موضوعات الحدس سواء أكانت خالصة أم تجريبية ، بينما يمثل النوعان الآخران المقولات الطبيعية أو الدينامية ، وهما ينصبان على وجود موضوعات الحدس ، وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر ، أو بالفهم نفسه . وهكذا يتبين لنا أن قائمة الأحكام والمقولات عند كانْت إنما تمثل قائمة منهجية منسقة ، لأنها قد نظمت بالنظر إلى الأصل أو المصدر الذى تنبعث منه أهم مفاهيمنا أو تصوراتنا ، بعكس ما فعل أرسطو حين اقتصر على جمع مقولاته بطريقة تجريبية محضة ، دون أدنى ترتيب منطقى ...

٢٦ — الاستنباط الصورى للمقولات :

إذا كان كانْت قد حاول فى « التحليل الصورى » أن يبحث عن المفاهيم الكلية أو التصورات الذاتية التى تحقق الترابط بين الظواهر المتمثلة فى المكان والزمان ، فسنراه يحاول فى « الاستنباط الصورى » أن يعرض بالبحث للقيمة الموضوعية التى تنطوى عليها تلك التصورات أو المقولات . وقد رأينا فيما مر بنا كيف أثبت كانْت أن هذه

المقولات لا ترجع إلى التجربة ، ولا إلى الفهم المنطقى ، وإنما هى ترجع إلى قوانين أولية كامنة فى فهم خاص ، وهو ذلك الفهم الذى تنحصر مهمته فى إصدار « أحكام وجود » . ويبقى على كانْت الآن أن يبرهن على شرعية تلك المقولات ، بأن يثبت ما لها من قيمة أولية وموضوعية . وهنا يتساءل كانْت : إلى أى حد يمكننا — عن طريق مقولات الذهن — أن نتوصل إلى معرفة الأشياء نفسها ، لا مجرد طريقتنا الخاصة نحن فى التفكير ؟ أو بعبارة أخرى كيف يتسنى لنا عن طريق معانى الفهم أن ندرك الموضوعات ذاتها باعتبارها قائمة فى الخارج ، مستقلة عن وجودنا الشخصى ؟ تلك هى المشكلة التى يثيرها كانْت فى « الاستنباط الصورى » ، قاصداً من وراء ذلك إلى البرهنة على أن المقولات نفسها هى عبارة عن شروط أولية ضرورية لوجود الوقائع الخارجية بالنسبة إلينا . فالمقولات تنطبق على الأشياء ، ولأن التجربة نفسها لا تكون ممكنة بالقياس إلينا إلا عن طريق تلك المعانى الذهنية الأولية . وهذا ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأنه « إذا كانت واقعية العالم الخارجى هى فى نظر كانْت بمثابة يقين مباشر ، فذلك لأن « خارجية » Extériorité العالم هى نفسها « باطنة » فينا »[1] .

والواقع أن إمكانية التجربة بنفسها متوقفة — بالنسبة إلينا — على تلك المقولات الذهنية التى نستطيع عن طريقها أن نعرف ، لا طريقتنا نحن فى التفكير فحسب ، بل الموضوعات الخارجية أيضاً . ومعنى هذا أن شروط إمكانية التعقل (أو الكوجيتو) Cogito هى بعينها حتما شروط إمكانية المعقول . و « الكوجيتو » فى رأى كانْت لا بد من أن يصاحب كل تمثلاتنا الذهنية : لأن كل معرفة حقيقية (أعنى كل معرفة تعلو على الحدس الحسى البسيط) تفترض ضربا من « الشعور » — فى صميم الذهن — بفعل تلقائى خاص بملكة الفهم ، ألا وهو فعل التفكير . ولكن ، ماذا عسى أن يكون التفكير ، إن لم يكن إذن معرفة النفس لنفسها باعتبارها ذاتا مفكرة توجد وجها لوجه أمام موضوع متعقَّل ؟ الحق أنه لكى تكون هناك معرفة بشرية بأى شىء من الأشياء ، فلا بد من أن يكون ثمة تمايز بين الذات والموضوع ، ولا بد للكوجيتو (أو الـ « أنا أفكر ») من أن تصاحب جميع تصوراتنا العقلية . ولكن ، لكى يكون مثل هذا التمايز ممكنا ، فلا بد من أن توجد بين الحدين علاقة مماثلة لتلك العلاقة القائمة بين الكميات السالبة والكميات الموجبة فى الرياضيات ، أعنى علاقة تعارض فى مجال واحد

---

(١) E. Gilson : « L' Etre et L' Essence. », Paris, Vrin, 1948, p. 197.

مشترك . ولما كانت « الذات » عبارة عن « فعل موحِّد Action unifiante » فإن « الموضوع » لا بد من أن يكونـعبارة عن « كثرة موحَّدة Multipe unifiè » ولا تتمثل لنا « الأشياء » باعتبارها « موضوعات » ، إلا بمقتضى فعل « التوحيد » الذى تقوم به الذات نفسها[١] .

حقا إن كانْت يسلِّم بوجود شعور تجريبي بسيط ، ولكنه يقرر أن هذا الشعور لا يقوى على التحكم فى الكثرة الحسية ، وبالتالى فإن الحدوس الحسية تظل متناثرة مشتتة . ومن هنا فإن الموضوعات لا تكتسب الوحدة الضرورية التى تجعل منها موضوعات متعقلة ، اللهمّ إلاّ حين تنتظم على هيئة مركّب شعورىّ ، وهذا المركّب إنما هو من فعل « الفهم » الذى تنحصر مهمته — على وجه التحديد — فى توحيد « الكثرة » داخل فعل واحد غير منقسم ، ألا وهو فعل « الكوجيتو » (أو الـ « أنا أفكر ») . وعلى حين أن الشعور التجريبىّ (أو الحسّ الباطن) يتغير باستمرار ، نجد أن ثمة شعوراً آخر يظل دائماً كما هو ؛ ألا وهو الشعور بالذات ، أعنى ذلك الشعور بهوية مستمرة ؛ فإن هذا الشعور وحده هو الذى يسمح لى بأن أعتبر سائر التمثلات التى تَمُدُّنى بها الحساسية تمثُّلاتى الخاصة . ولهذا يؤكد كانْت أن « وحدة الشعور هى وحدها التى تكوّن ما هنالك من علاقة بين التمثلات والموضوع ، وبالتالى فإنها هى التى تركّب القيمة الموضوعية لتلك التمثلات » . ومعنى هذا أن « الأنا الخالص » يجد نفسه منذ البداية بإزاء موضوعات قد صاغها الذهن ، ما دام الذهن هو مصدر الوحدة اللازمة لكل إدراك . وحينما يعقل الفكر أى موضوع من الموضوعات . فإنه إنما يجد فيه قوانينه الخاصة ؛ وما دامت المقولات لا بدّ حتما من أن تنطبق على الأشياء نفسها ، فإنه لا بدّ من أن تكون للمعرفة قيمة موضوعية ، ولا بدّ من أن تكون حركات الطبيعة خاضعة لقوانين العقل[٢] ،

ولكنْ ، إذا كانت الصُور والمقولات — فى رأى كانْت — قد فرضَتْ على الطبيعة من قِبَلنا نحن ؛ وإذا كان الذهن هو الذى يركّب التجربة ، لا العكس ، فهل يكون

---

(١) Kant : « **Critique de La Raison Pure.** », Déduction des catégories, § 12, (de l'unité sythétique de l'apperception) .

(٢) E. Boutroux : « **Etudes d'Histoire de la Philosophie** », pp. 352 - 3. & Th. Ruyssen : « **Kant** », 1929, troisième éd, pp. 88 - 89.

معنى هذا أن نقول بأن العقل هو الذى يخلق الواقع ، أو أن العالم هو من تصورنا أو تمثلنا ؟ هذا ما يرد عليه كانت بالنفى القاطع ، فإنه يرى أنه لا موضع للشك فى وجود العالم الخارجى على الإطلاق ... وحجة كانت فى رفض « المثالية الذاتية » هى أن مجرد شعورى بوجودى الخاصّ هو فى الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارجة عنى . وإلاَّ « فكيف أقول « أنا » ، دون أن أثبت بإزائى شيئاً ليس إياى ؟ » . حقا إن « الموضوع » لا يصل إلى « الذات » إلاَّ بعد أن يكون قد استحال إلى حقيقة مُتَعقَّلة موحَّدة ، ولكن هذا لا يمنعنا من التسليم بأن مجرد وجود ذات عارفة يستلزم بالضرورة وجود موضوع معروف . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أنه لا يمكن أن تكون للمقولات أية قيمة موضوعية ، ما لم تكن هناك حدوس حسية أو مادة آتية من الحسّ . والواقع أن تجربتنا الباطنة هى بمثابة تجربة « تحديد Détermination » فى الزمان ؛ بمعنى أن تعاقب تمثلاتنا أو تتابع تصوراتنا محدّد ، ومثل هذا التحديد يستلزم بالضرورة شيئاً خارجاً عنا ، ما دامت التجربة الباطنة المحضة (المحدّدة بواسطة الكوجيتو) إنما تضع بين يدىّ وجودى نفسه ، لا تحديداته فى الزمان (أى فى التجربة) . وإذن فلا سبيل إلى تفسير تجربتى الباطنة ، اللهم إلا عن طريق التسليم بإدراكى لأشياء خارجة عنى . ومادامت التجربة الخارجية هى بطبيعتها تجربة مباشرة ، فإننا نشعر عن طريق هذه التجربة ، لا بوجودنا الذاتى فحسب ، بل بتحديد هذا الوجود فى الزمان أيضاً ، أعنى بما يسمُّونه عادة باسم التجربة الباطنة .

ولكنْ ، على الرغم من أن كانت يؤمن بموضوعية العالم الخارجىّ ، إلاَّ أنه يرى أن قوانين الذهن لا توصّلنا إلا إلى معرفة « الظواهر » على نحو ما هى « مشروطة » بمقولاتنا الذاتية . ومعنى هذا أن « وحدة الذات » هى الدعامة الوحيدة لكل معرفة ، وبالتالى فإن الاستعمال المشروع لمقولات الذهن « باطن » فى التجربة ، لا « عال » عليها . ومن هنا فإنه ليس من حقنا أن نطبق المعانى الأولية الموجودة لدينا إلا على موضوعات التجربة التى تجلبها لنا الإدراكات الحسية . وأما حينما نحاول أن نطبق تلك المقولات على موضوعات متعالية ، أو على « المطلق » نفسه ، فإننا عندئذ إنما نستخدمها استخداماً غير مشروع ، وبالتالى فإنه لا بد لتلك المقولات من أن تفقد كل ما لها من معنى ، وكل ما لها من قيمة . وآية ذلك (مثلاً) أننا لو قلنا عن الله إنه « جوهر » ، أو إنه ليس بجوهر ، فإننا فى كلتا الحالتين نصدر حكما خلواً من كل معنى ، مادامت مقولة « الجوهر » لا تعنى شيئاً معقولاً خارج نطاق الإدراك الحسىّ

الذى لا سبيل له إلى بلوغ المطلق .

١٨ ـــ المخيلة باعتبارها الواسطة بين الحساسية والفهم :

يتبيّن لنا مما تقدم أنه لا بدّ للمقولات من أن تنطبق على الظواهر ، وعلى الظواهر وحدها . ولكن ، كيف تنطبق المقولات ـــ وهى بسيطة كلية ـــ على الحدوس الحسية ـــ وهى جزئية ـــ ؟ ألسنا بحاجة إلى وسيط يقوم بدور الربط بينهما ، فيحقق الاتحاد بين المعانى الذهنية والإدراكات الحسية ؟ هنا يهيب كانْت بملكة جديدة هى ملكة المُخَيِّلة ، فيقول إن المخيلة هى الواسطة بين الحساسية والفهم ، لأنها من جهة حسية ، مادامت الصور التى تمدنا بها هى فى المكان والزمان دائماً ، ومن جهة أخرى تلقائية وإبداعية ، أعنى أنها تستطيع بطريقة أولية مطابقة للمقولات ، أن تبدع رسوماً تخطيطيةSchèmes أو رموزاً يمكن أن تنتظم تحتها الحدوس الحسية . ويضرب كانْت مثلا لذلك فيقول إننا لا نستطيع أن نفكر فى الدائرة دون أن نرسمها فى أذهاننا ، كما أننا لا نستطيع أن نفكر فى الزمان دون أن نرسم خطا مستقيما فى مخيلتنا ، وكذلك نحن لا نستطيع أن نفكر فى الكم دون أن نتصوّره باعتباره عدداً ، وهلمّ جرًا . ومعنى هذا أن المخيِّلة تفرض على الحدْس (أو العيان) الحسىّ عملا أوليا هو عبارة عن عملية تنظيم أو تأليف رمزىّ (تشبيهىّ) يكون بمثابة تمهيد للتأليف الذهنى الذى ستحققـــه المقولات .

ولما كان عمل المخيلة عملا باطنيا صرفاً ، فإنه لا بد من أن يتخذ صورة الحس الباطن نفسه ، وبالتالى فإنه لابدّ من أن يتخذ صورة الزمان . والواقع أن الزمان أيضاً هو بمثابة وسيط بين الحدْس الحسىّ والمقولات : فإن الزمان مجانس من جهـــة للحدس ، من حيث إنه متضمّن فى كل تمثل من تمثّلاتنا التجريبية ، ثم هو من جهة أخرى مجانس للمقولة ، من حيث إنه كلىّ وأنه عبارة عن قاعدة أولية . وإذن فلا بد من حدْس الزمان لكى تتمكن المخيلة من أن ترسم أوليا تلك الإطارات التى تستطيع الظواهر أن تندمج فيها ، والتى تشير إلى « المقولة » التى سوف تنتظم هذه الظواهر تحتها . وهذه الإطارات هى ما يسميه كانْت باسم « الرسوم التّخطيطية الصورية » . وهو يعنى بها أشكالا مجملة متخيَّلة ، أو صوراً تشبيهية رمزية ، يوفرها الذهـــن للمقولات ، حتى يجعلها قابلة للانطباق على الظواهر . ولسنا نريد أن ندخل فى تفاصيل نظرية كانْت فى « المخيلة »[١] ، ولكن حسْبنا أن نقول إن مهمة المخيلة فى رأيه

---

(١) لم نر داعيا للإسهاب فى بيان التقابل الذى وضعه كانْت بين « الرسوم التخطيطية » Schèmes والمقولات .

هى توفير رسوم تخطيطية للمقولات تكون بمثابة أساليب كلية لتصوّر هذه المعانى الذهنية (أى المقولات) على نحو حسّى .

١٩ — الحتمية العلمية وقانون العلية :

لو أننا أنعمنا النظر الآن إلى كل ما قلناه عن الاستنباط الصورىّ للمقولات لوجدنا أن كل ما قصد إليه كانْت من وراء هذا الاستنباط هو البرهنة على صحة القضية الأساسية التى تقوم عليها الفيزياء النيوتنية ، ألا وهى أن للطبيعة قوانين ، أو أن هناك علاقات كلية ضرورية قائمة بين الظواهر . فليست العلية مجرد عادة تقوم على تكرُّر الظواهر بعضها على أثر البعض الآخر ، أو مجرَّد فرض نسبىّ مشروط يستند إلى تجربة عَرضية محدودة ، وإنما هى معنى أوّلى يربط عن طريقه الذهن تلك الظواهر المتعاقبة فى الطبيعة ، برابطة ضرورية حتمية . ولولا ملكة الذهن التى تتضمن هذه المقولات (وفى مقدمتها جميعاً مقولة العلية ، ومقولة الكم) ، لما وجدنا أنفسنا بإزاء شىء يمكن أن نسميه باسم « الطبيعة » . وإذن فلا عجب أن يكون العلم حتميًّا ، ما دام الفعل الذى بمقتضاه يتعقَّل الذهن أية رابطة علية إنما يتضمن هو نفسه حتمية الظواهر .

ولكنْ ، على الرغم من أن الحتمية ضرورية لكى يكون ثمة علم ، إلا أن الحتمية العلمية التى يتحدث عنها كانْت هى حتمية ظاهرية Phénoménal ، بمعنى أنها لا تصدق إلا على الوقائع الحسية التى ندركها على صورة « ظواهر » . ومن هنا فإنه لا معنى للحديث عن الحتمية ، حينما نكون بإزاء الحقيقة المطلقة ، أعنى ذلك الوجود الحقيقى الذى هيهات لمعرفتنا أن تبلغه ، وهو ما سوف يطلق عليه كانْت اسم « الأشياء فى ذاتها » . وتبعاً لذلك فإن العلاقات الكلية الضرورية ليست باطنة فى « الأشياء فى ذاتها » ، ما دامت هذه مجهولة تماما بالنسبة إلينا ؛ كما أنها ليست باطنة فى « الظواهر » ، ما دامت الظواهر لا تخرج عن كونها أشكالا تتجلى لنا على نحوها « الأشياء فى ذاتها » . وإنما تكمن العلاقات الكلية الضرورية فى باطن الذهن ، على اعتبار أن قانون الذهن الخاص هو توحيد الكثرة ، على صورة تأليفات ضرورية كلية ، وبالتالى موضوعية . فالذات المفكرة لا تدرك ما فى الموضوع من كثرة ، اللهم إلا حين تطبق عليه مقولاتها الخاصة ، بحيث تحيله إلى موضوع قابل للفهم أو التعقل . وبهذا المعنى يمكن القول بأنه ليس ثمة ذات معروفة ، خارج نطاق المقولات ، كما أنه ليس ثمة ذات شاعرة ، دون موضوع معروف[١] .

وعلى حين أن فيلسوفاً مثل فولف كان يحاول عبثاً أن يستخلص مبدأ العلية من مبدأ

(١) Th. Ruyssen : « Kant », Alcan, 1929, 3 éd.,p 93.

عدم التناقض ، وكأن فى استطاعة العقل أن يثبت صحة هذا المبدأ عن طريق المنطق البحت ، نجد أن كانت قد أدخل العلية فى نطاق مبحث المعرفة ، فأثبت لنا بذلك أن شرعية هذا المبدأ هى الشرط الأساسى لقيام التجربة نفسها . وقد ذكر كانت فى أحد المواضع أنه ربما كان فى استطاعتنا أن نرجع مبدأ العلية إلى « مبدأ الاتصال » (أو الاستمرار) Continuité ، على أساس أن العلية ليست سوى صورة خاصة من هذا المبدأ العام الذى يتطلب التسلسل المستمر . وإذا كان ثمة فارق أساسى بين « التجربة » من جهة ، و « الحلم » أو « الوهم » من جهة أخرى ، فذلك لأن التجربة تقتضى تعاقب الظواهر وفقاً لبعض القوانين ، دون أن يكون فى وسع أحد أن يغير من نظام تسلسلها بحيث يضع حدا من حدودها مكان الآخر ، فى حين أن قانون الاستمرار لا يصدق بالنسبة إلى عالم الأوهام أو الأحلام ، ما دام فى وسعنا أن نقوم فيه بكل ما نريد من طفرات ، دون التقيد بأى تتابع زمنى أو أى تعاقب ضرورى[١] .

٢٠ ــ مبادئ الفهم الخالص :

لما كان الفكر هو الذى يملى قوانينه العامة ــ بشكل أولى ــ على الطبيعة ، فليس بدعاً أن يكون الأساس فى كل معرفة هو مجموعة من القضايا الأولية المطلقة التى تفترضها سائر المعارف الأخرى . وهذه القضايا الأولية المطلقة التى نستطيع عن طريقها أن نستنبط مبادئ العالم الطبيعى الخالص استنباطاً أوليا هى ما اصطلح كانت على تسميته باسم مبادئ الفهم المحض . وهنا قد يخطر على بالنا أن نضع على قائمة هذه المبادئ « مبدأ عدم التناقض » ، ولكن كانت وإن اعترف بأن هذا المبدأ التحليلى هو بمثابة معيار كلى شامل لكل حقيقة ، إلا أنه يعتبره معياراً سلبيًّا محضاً ، لأنه يقضى على سائر الأحكام المتناقضة ، دون أن يكون فى وسعه أن يضع بدلا منها أية أحكام إيجابية صحيحة . فليس لمبدأ « عدم التناقض » سوى قيمة تحليلية تجعل منه مجرد « تحصيل حاصل » ، لا استعمال له إلا فى دائرة المنطق الصورى . وما دامت كل معرفة منصبة على الواقع ــ كما لاحظنا من قبل ــ لا بد بالضرورة من أن تكون تركيبية (أو تأليفية) ، فليس هناك أدنى شك فى أن المبادئ العليا للمعرفة لا بد بالضرورة من أن تكون هى الأخرى تركيبية أولية . بل إن كانت ليذهب إلى حد أبعد من ذلك فيؤكد

---

(١) H. Hoffding : « **Histoire de La Philosophie Moderne** » t. II. Alcan, 1924, pp. 56 - 57.

أن أعلى مبدأ من هذه المبادئ إنما هو ذلك المبدأ الذى يقرر أن للمعرفة التجريبية بالضرورة طابعاً تركيبيا . وهذا ما عبر عنه كانْت نفسه بقوله : « إن كل موضوع خاضع بالضرورة لشروط الوحدة التأليفية أو الوحدة المركبة لـكثرة الحدس (الحسى) فى تجربة ممكنة » . وهذا المبدأ الأسمى الذى يجعل لقوانين الطبيعة نفسها طابعاً تركيبياً أوليا هو بمثابة القاعدة الكبرى التى ستتفرع عنها مبادئ ثانوية أخرى للفهم الخالص ، بحيث يتألف من مجموعها نسق عقلى متماسك هو الذى يحكم كل معارف العلم الطبيعى .

ويعود كانْت مرة أخرى إلى قائمة مقولاته ، فيضع إلى جوارها قائمة جديدة بمبادئ الفهم الخالص ، ويسمى هذه المبادئ على التعاقب بالأسماء الآتية :

(أولا) بديهيات الحدس (وهى تقابل مقولة الكم) .

و(ثانيا) متوقعات الإدراك الحسى (وهى تقابل مقولة الكيف) .

و(ثالثا) قواعد التجربة (وهى تقابل مقولة الإضافة) .

ثم أخيراً : مسلمات (أو مصادرات) الفكر التجريبى بصفة عامة (وهى تقابل مقولة الجهة) . ويسمى كانْت النوعين الأولين من المبادئ باسم المبادئ الرياضية ، لأنه يرى أنهما يمثلان مبادئ ذات يقين حدسى ، بينما نراه يسمى النوعين الثالث والرابع باسم المبادئ الديناميكية ، لأنه يرى أن اليقين فيهما هو مجرد يقين استدلالى غير مباشر . والمبدأ الذى تستند إليه بديهيات الحدس هو أن « جميع الحدوس مقادير متصلة » . ومعنى هذا المبدأ أنّه لما كانت صورة كل ظاهرة إنما هى المكان والزمان ، فإنه ليس فى وسعنا أن نتصور أى استمرار زمانى محدد إلا عن طريق الإضافة المتعاقبة لجميع اللحظات التى يتركب منها ، كما أنه ليس فى وسعنا أن نتصور أى خط ما لم نرسمه ذهنيا ، أعنى ما لم نقم بإنشاء جميع أجزائه على التعاقب (وفى الذهن) . وهذا التصور السابق للأجزاء هو الذى يجعل من الممكن تصور الكل ، لأننا هنا بإزاء مقادير متصلة . وإذن فإننا ندرك الظواهر جميعا باعتبارها مجاميع مؤلفة من أجزاء . وكل بديهيات الهندسة إنما تستند إلى هذا التأليف القائم على المخيلة الإبداعية ، كما أن معرفة موضوعات التجربة تعتمد هى الأخرى على بديهيات الحدس ، ما دام كل إدراك حسى لا بد من أن يفترض صورتى المكان والزمان .

وأما المبدأ الذى تستند إليه « متوقعات الإدراك الحسى » فهو أنه « لا بد من أن يكون للشىء الواقعى ــ الذى هو موضوع الإحساس ــ درجة ما ، أو قدر ما من

الشدة » . ومعنى هذا المبدأ أن لكل ظاهرة (فى مقابل ما لها من صورة) مادة يقدمها لنا الإحساس (كاللون أو الصوت مثلا) هى التى تكون صميم وجود هذه الظاهرة . وهذا الوجود الواقعىّ الذى تنطوى عليه كل ظاهرة يتصف بقدر معين من الشدة ، لأنه يتراوح بين الصفر (أو انعدام الإحساس) وبين درجة غير محدّدة ، ولكنه مقدّم لنا فى كل الحالات كحقيقة موحدة نستشعرها بأسرها مباشرة ، دون أن يكون مثلها كمثل المقادير المتصلة التى تترتب على التأليف المتعاقب للإحساسات العديدة ؛ والتجربة وحدها هى الكفيلة بأن تشعرنا بشدة هذا الطعم أو ذلك الصوت . ولكننا لو ضربنا صفحا عن الدرجات المختلفة التى يمكن أن يمر بها أى إحساس ، لبقى لدينا المفهوم العام التأليفى للتدرُّج Gradation وهو عبارة عن الصورة العامة الأولية التى تعد الدرجات الجزئية المعروفة أوليا منه بمثابة تحديدات له . وربما كانت أهمية هذا المبدأ منحصرة فى أنه يدخل على نظرية المادة (على نحو ما تصورها ديكارت) عنصراً آخر غير عنصر الكمية المتصلة ، ألا وهو عنصر الشدة أو الدرجة ، فيقضى بذلك على فرض الخلاء الذى كان يلجأ إليه بعض علماء الطبيعة لتفسير عدم تساوى وزن كرتين : واحدة منهما من الرصاص والأخرى من العاج ، وحجمهما واحد ...

وأما قواعد التجربة ، فإن كانت يصوغها أولا فى مبدأ عام فيقول « إن التجربة لا تكون ممكنة إلا بفضل الترابط الضرورى للإدراكات الحسية » . وهذا المبدأ مترتب بطريقة مباشرة على نظرية المقولات ، ما دام من الضرورى للإدراكات الحسية المتكثرة المتناثرة — لكى تصبح معرفة موضوعية — أن تُعقل على صورة مركَّب ذهنى يتطابق مع قوانين الفهم . ولما كانت إدراكاتنا الحسية لا تترابط إلا فى الزمان ، سواء أكان ذلك بالثبات أم بالتعاقب أم بالتآنى ، فلا بد من أن تكون هناك مبادىء ثلاثة تنظم التجربة ، وتقابل على التعاقب مقولات الجوهر والعلة والتفاعل (أو الاشتراك) . وكانت يسهب فى شرح مبادىء الإضافة الثلاثة أو قواعد التجربة الثلاث ، فيتحدَّث بتوسع عن مبدأ الجوهر الذى يقرر أن « الجوهر باق فى تعاقب الظواهر ، وأن كميته لا تزيد ولا تنقص فى الطبيعة » ، ثم يتحدث عن مبدأ العلية الذى يقرر أن « جميع التغيرات إنما تحدث وفقا لقانون ترابط العلة والمعلول» ، ثم يعرض فى النهاية لمبدأ التفاعل (أو الاشتراك) الذى يقرر « أن جميع الجواهر — من حيث إنها يمكن أن تُدرك باعتبارها متآنية أو متقارنة فى المكان — هى فى حالة تفاعل أو تبادل للفعل العام » . والمبدأ الأول من هذه المبادىء الثلاثة يستند إلى شروط التجربة الممكنة ، فيقرر أن

لتغير — موضوع — الإدراك — لا يكون ممكنا إلا إذا كان ثمة ثبات ، فما ينبثق اليوم نما هو تعديل لما كان موجوداً من قبل ، والحاضر نفسه مرتبط ضرورة بالماضي . وأما لمبدأ الثاني فهو يسلّم بوجود تعاقب منتظم بين الظواهر ، وينسب إلى اطراد العلة والمعلول قيمة موضوعية . وهنا يهيب كانْت بالذهن ، فيكذب شهادة الحس ، ويقرر ن كل تجربة تفترض الفهم ، والفهم وحده هو الذي يجعل فى الإمكان تصور أى موضوع بصفة عامة . وأما المبدأ الثالث والأخير فهو يقرر أن تآنى أية ظاهرتين يصبح ضرباً من المستحيل ، إن لم يكن هناك فعل متبادل بين الشيئين المتقارنين . ومعنى هذا أن هناك تفاعلا حقيقياً بين الجواهر ، ولولا هذا التفاعل لكان الحديث عن « التآنى » أو « التقارن » ضرباً من المستحيل .

وأمَّا مسلّمات التفكير التجريبي بصفة عامة (وهى المبادئ المقابلة لمقولة الجهة) فإن كانْت يحصرها فى ثلاث مصادرات تقابل على التعاقب مقولات الجهة الثلاث ، ألا وهى الإمكان ، والوجود (أو الواقعية) ، والضرورة (أو الوجوب) . والمصادرة الأولى منها تقرر أنّ « كل ما يتفق مع الشروط الصورية للتجربة (وهى صورتا الحدس والمقولات) ، فهو ممكن » . وهذه المصادرة تقرر أنه لكى يكون الشيء ممكنا ، فلا بد أن يحقق الشروط التى بدونها لا يمكن أن تكون ثمَّة تجربة ، أعنى أنه لا بد أن يكون ثمة حدس حسىّ وتصوّر ذهنى يندرج تحته هذا الحدس . وهنا لا بد من التفرقة بين الإمكان التأليفى الأولىّ ، والإمكان التحليلىّ المنطقى الصرف ، ألا وهو الإمكان القائم على مبدأ « عدم التناقض » ، فإن هذا الإمكان المنطقى الصرف لا ينطوى إلاّ على قيمة سلبية صرفة ، فضلاً عن أنه قد يتعارض مع القواعد الأساسية للمعرفة التجريبية . وأما المصادرة الثانية فهى تقرر أن « كل ما يتفق مع الشروط الماديّة للتجربة (الإحساس) فهو واقعىّ » . ومعنى هذه المصادرة أنه إذا كان الحدس والتصوّر الذهنىّ يحدّدان إمكانية التجربة ، فإنه لا بدّ من توافر « مادة » أمام صور الحساسية والذهن حتى تصبح التجربة واقعية بالفعل ؛ وليست هذه « المادة » سوى الإدراك الحسىّ نفسه . وتبعاً لذلك ، فإننا لن نستطيع أن نستنتج — ابتداءً من مفهوم أى موضوع ما من الموضوعات — وجود هذا الموضوع بالفعل فى صميم الواقع ، لأننا لا يمكن أن نمضى من « المعنى الذهنى » إلى « الوجود الواقعىّ » إلاّ إذا جعلنا من التجربة نقطة انطلاقنا . وإذا كنا قد استطعنا أن نقرر وجود مادة مغناطيسية ، فذلك لأننا قد اتخذنا نقطة بدايتنا من واقعة تجريبية هى جاذبية قطعة

الحديد . وأما المصادرة الأخيرة فهي تقرر أن « كل ما يتحدَّد توافقه مع الوجود الواقعيّ وفقا للشروط العامة للتجربة فهو لا بد من أن يوجد ضرورة » . ومعنى هذا المبدأ أن استنتاج ضرورة الوجود لا يتم عن طريق المفاهيم أو التصورات العقلية ، بل لا بدّ لنا من أن نعرف أوّليا أن هناك ترابطاً ضروريًّا بين الظواهر ، وأن هذا الترابط خاضع لقانون العلية . فالضرورة الوحيدة التي نعرفها هي ضرورة المعلولات التي تنكشف لنا عللها في صميم الطبيعة . ومن هنا ، فإننا لا نستطيع أن نقول إن ثمة شيئاً يحدث ضرورة ، بل كل ما نستطيع أن نقوله هو أن كل ما يحدث فهو ضروريّ بمقتضى شرط سابق . والنتيجة التي تترتب على هذا المبدأ هي أنه لا شيء يحدث بمقتضى صدفة عمياء ، وأنه ليس في الطبيعة ضرورة عمياء ، بل ضرورة مشروطة ، وبالتالي ، ضرورة عاقلة[1] .

بهذا يكون كانْت قد استنبط مبادئ العلم الطبيعي البحت استنباطاً أوّلياً ، مستنداً إلى مقولات الذهن وتأليفاته الأولية التي تجعل التجربة نفسها ممكنة . فالقوانين التي اكتشف كانْت أنها تحكم ما في الطبيعة من تغيّر إنما هي « قوانين الظواهر » ، وبالتالي فإنها قوانين ترتد إلى الذهن ، ما دام الذهن وحده هو الذي يستطيع أن يجعل من التغيرات الطبيعية تغيّرات خاصة بالتجربة ، باعتبارها معبّرة عن الوحدة التأليفية للظواهر . وبعبارة أخرى يقرر كانْت أن وحدة التجربة إنما تكمن في الذهن وحده ، ما دامت شروط الطبيعة إنما تستنبط من شروط الفكر . وهكذا جعل كانْت الأشياء تدور حول الفكر ، بعد أن كان الناس يتوهمون أن الفكر هو الذي يدور حول الأشياء ، فأحدث بذلك ثورة كوبرنيفية هائلة في مضمار « نظرية المعرفة » .

٢١ ــ التفرقة بين الظواهر والأشياء في ذاتها :

إذا كان صاحب الفلسفة النقدية قد ذهب إلى أن فكرنا مُزوَّد بصُوَرٍ ومبادئ أولية تمثل الشروط الضرورية لكل تجربة ، فإنه قد حرص في الوقت نفسه على تأكيد استحالة تطبيق هذه الصور والمبادئ خارج نطاق التجربة . حقا إن مصدر هذه المعاني الأولية ليس تجريبيًّا ، ولكننا لا نستطيع استخدامها إلا استخداماً تجريبيًّا . ولما كانت التجربة الوحيدة التي نمتلكها إنما هي تلك التي نُحصّلها بتطبيقنا لصور الحساسية ومقولات الذهن، فإن كل ما نعرفه إنما هو بالضرورة « الظاهرة »، لا « الشيء في

---

[1] Kant : « **Critique de La Raison pure** », Analytique **Transcendentale, Ch.** II. § 4.

ذاته » . وهذه التفرقة التى يقيمها كانْت بين « الظاهرة » و « الشيء فى ذاته » تستند إلى تمييز جوهرىّ بين الطريقة التى تبدو لنا على نحوها الأشياء ، وطبيعة هذه الأشياء فى ذاتها . وعلى الرغم من أن هذه « الطبيعة فى ذاتها » هى بمعنى ما من المعانى موضوع للتفكير ، أو حقيقة معقولة (Noumène) ، إلاّ أننا لا نعرف عنها شيئا محدَّدا ... والسبب فى ذلك أنه لما كانت الصور والمقولات قد فُرِضَتْ على الطبيعة من قِبَلنا نحن ، فإنه لا سبيل إلى تطبيق أمثال هذه المبادئ بطريقة مشروعة على المعقولات أو الحقائق أو الأشياء فى ذاتها . وقد يكون فى استطاعة ذهن آخر غير ذهننا نحن البشر أن يدرك تلك المعقولات أو الأشياء فى ذاتها ، ولكنَّ الذى لا نزاع فيه هو أنه ليس لدينا نحن البشر حدْسٌ عقلىّ من هذا القبيل . ولو أننا حاولنا تطبيق مقولاتنا الذهنية على تلك « المعقولات » ، فإننا لن نتوصّل إلى أية معرفة عقلية ، بل سنكون عندئذ قد تجاوزنا دائرة الحدس الحسىّ التى هى النطاق الوحيد المشروع لاستخدام تلك المقولات . ومن هنا فإنه ليس فى وسعنا بأى حال من الأحوال أن نكوّن فى أذهاننا مفهوماً إيجابياً عن « الشيء فى ذاته » ، بل كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نتصوّره بطريقة سلبية صرفة . وإذا كان كانْت يقرر أن مفهوم « الشيء فى ذاته » لا ينطوى على أى تناقض ، فذلك لأنه ينسب إلى هذا المفهوم أهمية كبرى من حيث إنه يقضى على كل أمل قد يراودنا فى الوصول إلى حدْس عقلىّ . فالشيء فى ذاته مفهوم سلبىّ يضطرنا إلى وضع حدّ أمام دائرة امتداد الذهن البشرى ، وكأنّما هو تذكير مستمر لنا بأن « دائرة التجربة » هى غير « دائرة الوجود » ، أو أننا لا نستطيع أن نبدأ من « الظواهر » لكى نرْقَى إلى « الأشياء فى ذاتها »[1] .

وقد قدَّم لنا كانْت ثلاثة أسباب لتبرير القول بالشيء فى ذاته . وأول هذه الأسباب أنه ليس من حقنا أن نفترض أن طريقتنا الخاصة فى المعرفة (فى المكان والزمان ، وتبعاً لمقولات الذهن) هى الطريقة الوحيدة للمعرفة ، لأننا عندئذ نقع فى الخطأ الذى اقترفه السابقون على كوبرنيقوس حينما كانوا يعتبرون وجهة نظرنا على سطح الأرض هى وجهة النظر المطلقة . ومعنى هذا أن التسليم بوجود « شيء فى ذاته » هو اعتراف بأن معرفتنا كلها إنما هى نتيجة ضرورية لطبيعتنا . والسبب الثانى هو أنه لما كانت معرفتنا تستلزم مادة أو مضمونا تقدمه لنا الإحساسات ، فلا بد لنا من أن نفترض

---

(١) Cf. F. Alquié : « **La Nostalgie de L'Etre** », Paris P. U. F., 1950, pp. 56 - 57.

وجود أشياء أخرى غير الموجودات المفكرة ، تكون هى مصدر الإدراكات الحسية التى تستلزمها كل معرفة . وأما السبب الأخير فهو أن العقل البشرى يقع فى الكثير من المتناقضات حينما يحاول أن يعدو حدود التجربة (كما سنرى فيما بعد) ، فلا سبيل إلى حل كل هذه المتناقضات إلاَّ بالتمييز الواضح الصريح بين « الظاهرة » و « الشىء فى ذاته » .

٢٢ — نقد نظرية كانْت فى المعرفة :

استهدفت نظرية كانْت فى المعرفة عموماً للكثير من الحملات ، فذهب البعض إلى أن الخطأ الأكبر الذى وقع فيه كانْت هو قوله بأن كل عيان (أو حدس) لا بد من أن يكون حسيًّا ، وبالتالى أنه ليس فى وسعنا مطلقاً الوصول إلى أى عيان أو حدس عقلى . وأصحاب هذا الرأى يشتركون مع أرسطو وغيره فى القول بأن فى استطاعة العقل أن يحيل المحسوس إلى معقول عن طريق التجريد ، ومن ثم فإنهم يقررون بأن فى الإمكان استخلاص العلم من صميم المحسوس . ولكن الظاهر أن كانْت قد سلم ضمنا بنزعة حسية متطرفة ، فلم يكن فى استطاعته من بعد أن ينقذ الكليات والمبادىء الضرورية إلا برد المقولات والمعانى الأولية إلى ملكة ذاتية خاصة هى ملكة الفهم . والحق أن المسئول عن هذا الخطأ هو نزعة كانْت الاسمية Nominalisme المتطرفة ، فقد ذهب كانْت (حتى فى رسالته اللاتينية المتقدمة) إلى أن المفاهيم أو المعانى ليست مشتقة من التجربة بحال ، وأن التصورات أولية سابقة على التجربة سبقا مطلقا . وهذا ما دفعه إلى القول بأن أى تجريد يحققه فى المحسوس لا يمكن أن يمدنا بتصورات تتجاوز نطاق المعرفة الحسية ، بحيث إنه مهما ذهبنا فى التجريد إلى أقصى حد ، فإن تمثلاتنا لا بد من أن تظل مجرد تصورات حسية إلى أبعد مدى (Dissertation. I,5.) ومعنى هذا أن كانْت قد أنكر إمكان قيام « حدس عقلى » أو تجريد ميتافيزيقى ، لأنَّه رأى أن التجريد الذى نحققه فى مجال المحسوس لن يعطينا إلا مجرد محسوس ، أعنى أنه مجرد عملية تعميم لصورة تقدمها لنا التجربة الحِسيَّة . — ولكن . أليس هذا هو مجرد مصادرة على المطلوب الأول ، بحيث إن النقد الكنتى بأكمله ليبدو فى النهاية وكأنما هو مجرد « مصادرة » تستند إلى تقسيم الأحكام منذ البداية إلى أحكام تحليلية وأحكام تركيبية أولية ؟ وإذن فإن كانْت متفق فى نقطة بدايته مع هيوم الذى سبق أن رأى أن المعانى الميتافيزيقية أولية سابقة على التجربة . ولكن كل ما هنالك أن كانْت اعتبر هذه المعانى الأولية صوراً أو مقولات ذاتية للذهن ، فى حين أن هيوم قد أرجعها إلى التجربة

باعتبارها مشتقة منها عن طريق قوانين تداعي المعانى أو ترابط الأفكار .

حقا لقد أراد كانْت أن يدعم العلم الطبيعي ، وأن يرد على نزعة هيوم الشكية ، ولكن بعض نقاد « الفلسفة النقدية » قد ذهبوا إلى أن كانْت لم يكن سوى مجرد « هيوم بروسى » ، بينما ذهب آخرون — على العكس — إلى أنه لم ينجح مطلقاً فى الرد على هيوم . وحجة هؤلاء أن كانْت لم يستطع مطلقاً أن يخلع على الحقيقة مضمونا موضوعياً ، بل هو قد عجز تماما عن تجاوز « ظاهرية » phénoménisme هيوم . وذلك لأنه إذا كان الواقع فى ماهيته لا يقع بالضرورة تحت طائلتنا ، وإذا كانت كل أحكامنا على الوجود أحكام سوفسطائية محضة، فلا بد إذن من أن تصبح فكرة الحقيقة فكرة وهمية ، ما دام المقصود بالحقيقة عموما هو اتفاق الذهن مع الواقع ، بينما نحن فى هذه الحالة بإزاء توافق للذهن مع نفسه ، أعنى بإزاء « ترابط صورى محض » . فالظواهر فى رأى كانْت محكومة تجريبيا بقوانين العلية ومبادئ الجوهر ، ولكنها ليست كذلك إلا لأن ذهننا نفسه قد فرض عليها أوليا تلك القوانين أو المبادئ . ومن هنا فإن الحقيقة لا تعنى بالنسبة إلينا أن نخبر بالأشياء كما هى ، بل أن نركب الظواهر على نحو ما ستبدو لنا . وبهذا المعنى تكون الحقيقة مجرد توافق مع قواعد الفكر[1] .

وقد حاول كانْت أن يرد على اتهام « الظاهرية » ، فقال بضرورة التفرقة بين « المظهر » Schein و « الظاهرة » Erscheinung ، على أساس أنه ليس للمظهر الحسي أدنى قيمة موضوعية ، فى حين أن الظواهر لا تبدو لنا إلا بقدر ما تكون مترابطة وفقاً لقواعد كلية ضرورية ؛ ونحن نعرف أن هذا الطابع المزدوج هو معيار « الموضوعية » ذاتها . فالتطبيق المشروع لمبادئ الذهن على تمثلات الحسّ ، ليس من شأنه أن يحيل حقيقة التجربة إلى مجرد مظهر وهمى ، بل هو — على العكس — السبيل الأوحد لتجنب أخطاء المثالية المتعالية التى حاولت أن تستخدم مفاهيم الذهن فى غير ما جُعلت له . ومعنى هذا أننا طالما اقتصرنا على فهم الظواهر فى نطاق التجربة ، فإننا لا بد من أن نتوصل إلى حقائق ، فى حين أننا لو حاولنا تجاوز حدود التجربة ، لما وجدنا أنفسنا إلا بإزاء مجموعة من المظاهر[2] . وقد سبق لنا أن رأينا كيف ذهب كانْت إلى القول

(١) Jean Wahl « Traité de Métaphysique », Payot, 1953, p. 416.

(٢) Kant « Prolégomènes à toute métaphysique future », pp. 57 - 58.

« بأن مجرد شعورى بوجودى الخاص هو فى الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارج ذاتى » ، مما يدل على أنه قد رفض المثالية الذاتية التى كانت تعتبر الأشياء الممتدّة مجرد أوهام محضة . وهو إذا كان قد حرَص على تأكيد « الشىء فى ذاته » فذلك لأنه قد اعترف منذ البداية بوجود « واقع » ثابت يؤثر على شعورنا ، ولولا تأثيره لبقى شعورنا ، ولولا تأثيره لبقى شعورنا عاطلا غير ذى موضوع . حقا إن الطبيعة الدفينة لهذا « الشىء فى ذاته » مجهولة لدينا تماماً ، ولكن لا حاجة بنا إلى التعرف على ماهية هذا « الشىء » ، ما دمنا لا نلقاه مطلقا فى التجربة ، وما دام كل موضوع تجربة فهو بالضرورة ظاهرة . ولكننا مع ذلك فى حاجة إلى تقرير وجود هذا « الشىء فى ذاته » حتى نتجنب خطر الوقوع فى المثالية الذاتية . وفى هذا يقول كانْت نفسه بصراحة : « إن المثالية تنحصر فى القول بأنه ليس ثمة موجودات أخرى غير الموجودات المفكرة ؛ وبذلك تكون الموضوعات الأخرى التى نعتقد أننا ندركها فى الحدْس (أو العيان الحسّى) مجرد تمثلات كامنة فى موجودات مفكرة ، دون أن يكون هناك أى مقابل لها فى العالم الخارجى . وأما أنا ، فإننى أقرر على العكس من ذلك أن هناك موضوعات ماثلة أمامنا ؛ موضوعات مقدمة لحواسنا وخارجة عنا ، ولكننا لا نعرف شيئاً عما عسى أن تكون عليه هذا الموضوعات فى ذاتها ، بل كل ما نعرفه منها هو ظواهرها ، أعنى تلك التمثلات التى تُحْدثها فينا هذه الموضوعات بتأثيرها على حواسنا .. فهل يمكن أن يسمى مثل هذا الموقف بالمثالية ؟.. إنه العكس تماماً »[١] .

بيد أن بعضاً من النقاد قد أخذوا على كانْت القول بوجود « معقولات » أو « أشياء فى ذاتها » ، بدعوى أنه استند فى هذا القول إلى مبدأ العلية ، ما دام قد استنتج من وجود « ظواهر » وجود « أشياء فى ذاتها » تكمن وراءها . ولكن هذا المبدأ — كغيره من مقولات الفهم — لا يَصدق إلا فى نطاق التجربة ذاتها ، فكيف جاز لكانْت أن يتخذ منه حجة للقول بوجود « شىء فى ذاته » هو علة إحساساتنا ؟ وهذا ما ذهب إليه (مثلا) ياكوبى Jacobi سنة ١٧٨٧ حين قرر أنه لو أن كانْت أراد أن يبقى منطقيا مع نفسه ، لكان من الواجب عليه أن ينكر كل وجود خارج تصوارتنا الذاتية ، وأن ينادى بمذهب مثالى صرف [٢] . وفات هذا الناقد — وغيره من النقاد

---

(١) Ibid., pp. 52 - 53.

(٢) Höffding : « Hist. de la phil. moderne » t. II., p. 60.

ـــ أن كانت قد حمل منذ البداية على « المثالية » ، لأنه وجد فيها أكبر خطر يتهدد الميتافيزيقا ، وأنه قد قصد من وراء فلسفته النقدية إلى تأسيس المعرفة وتحديدها فى الآن نفسه . وليست فكرة « الشىء فى ذاته » سوى الحد النهائى الذى لا بد لكل معرفة بشرية من الوقوف عنده ، كما سنرى فيما بعد .

مبحث الوجود

الفصل الثالث

الميتافيزيقا غير المشروعة

٢٣ ــ من المعرفة إلى الوجود :

يذهب مؤرخو الفلسفة إلى أنه إذا كانت « مشكلة الوجود » هي الموضوع الرئيسيّ الذى أثار اهتمام الفلاسفة القدماء ، فإن « مشكلة المعرفة » هي المحور الأساسي الذى دار حوله معظم تفكير الفلاسفة المحدثين . وعلى حين كان الأقدمون ينتقلون من « الوجود » إلى « المعرفة » ، أصبح المحدثون ينتقلون من « المعرفة » إلى « الوجود » . ولكنْ ، هل يمكن أن يكون ثمة انتقال من « المعرفة » إلى « الوجود » عند كانْت ، بعد أن أعلن فيلسوفنا بصراحة استحالة تجاوز العقل للظواهر ؟ أليست الميتافيزيقا ــ فى عرف أصحابها ــ إنما هى إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة ؟ فكيف نسلِّم بإمكان قيام علم يكون موضوعه هو « الوجود من حيث هو موجود »، فى حين أن كل هدف النقد الكانتى قد انحصر فى بيان استحالة الانتقال من عالم « الظواهر » إلى عالم « الأشياء فى ذاتها » ؟ بل ألم يقل كانْت نفسه : إن الواقع شاهدٌ على أن الرياضيات والفيزياء علمان مقبولان من الجميع ، فى حين أن الميتافيزيقا لازالت مبحثاً مشكوكاً فى أمره ، حتى إن الكثيرين لا زالوا يرفضون التسليم بإمكان قيام مثل هذا العلم ؟

كل تلك أسئلة لا بدَّ لنا من إثارتها فى مستهل حديثنا عن الميتافيزيقا عند كانْت ، حتى نتبيَّن السرّ فى اهتمام كانْت بالميتافيزيقا ، على الرغم من اعترافه بعجز العقل عن الانتقال من « المعرفة » إلى « الوجود » . والواقع أن صاحب الفلسفة النقدية قد سلَّم منذ البداية بأنه ليس لدينا أى « حدْس عقلى » نستطيع عن طريقه أن نرقى إلى مستوى تأمّل « الموضوعات المطلقة » ، أو « الحقيقة اللامشروطة » ، أو « الجوهر بالذات » ، ومن هنا فإنه لا موضع للشك فى أن كانْت قد أراد أن يهدم الميتافيزيقا الإيقانية التى ظهرت منذ عهد أفلاطون وأرسطو حتى ليبْنِتْس وفولف ، فأثارت بين أصحاب المدارس المختلفة خلافات عقيمة ومناقشات غير مجدية وعلى حين أن النجاح الذى أحرزته الهندسة قد أثبت حقيقة « الحدْس الحسىّ » ، نجد أن عجز الميتافيزيقا

عن انتزاع إجماع المفكرين شاهد على قصور العقل البشرى عن معرفة « الشيء فى ذاته » ، أو « المطلق » ، أو « اللامتناهى » . وما دمنا لا نملك من القدرة العقلية ما نستطيع معه إدراك « الموضوعات المعقولة » إدراكاً مباشراً ، فلا موضع للقول بأن هناك علما يقينيا يمكن أن نسميّه باسم « علم ما بعد الطبيعة » . ولكننا حتى إذا اعتبرنا الميتافيزيقا مجرد وهم من الأوهام ، فإننا لا بدّ من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى تفسير هذا الوهم الطبيعى الذى لا مفر للعقل البشرى من الوقوع فيه . وما دمنا نشعر جميعاً بالحاجة إلى الانتقال من « المعرفة » إلى « الوجود » ، فلا بدّ للفيلسوف من أن يحاول تفسير هذه الحاجة ، حتى يقف على السر فى تلك المحاولات المتكررة التى طالما قام بها الفلاسفة من أجل تخطى دائرة الظواهر ، والبحث فى النفس ، والعالم ، والله . وسنرى فيما يلى كيف اكتشف كانْت فى الروح الإنسانية ملكة ثالثة هى ملكة العقل Vernunft التى اعتبرها مسئولة عن نشأة « الوهم الميتافيزيقى »[١] .

٢٤ ــ العقل باعتباره ملكة المبادىء :

يضيف كانْت إلى ملكة « الحساسية » التى تمدنا بصورتى المكان والزمان ، وملكة « الفهم » التى تضمن الوحدة للظواهر عن طريق بعض القواعد (أو المقولات) ، ملكة ثالثة يسمّيها باسم « ملكة المبادىء » ، ويعتبرها أسمى قوة من قوانا الفكرية ، ألا وهى « ملكة العقل » (بالمعنى المحدَّد لهذه الكلمة) . وعلى حين أن العلم الطبيعى الذى يستند إلى ملكة الفهم يحاول عن طريق المقولات تحقيق الترابط بين الظواهر فى نطاق التجربة ، نجد أن الميتافيزيقا التى تستند إلى ملكة العقل تحاول عن طريق الأفكار تحقيق الوحدة المطلقة للتجربة . ومن هنا فإنه لا بد من التمييز بين « قوة الفهم » و « قوة العقل »، ما دامت الأولى منهما هى « ملكة القواعد »، على حين أن الثانية هى « ملكة الأفكار » (أو المبادىء)[٢] . وحينما نتحدث عن العقل باعتباره « ملكة المبادىء » ، فإننا نعنى بذلك أننا هنا بإزاء تصورات عامة ليست مستمدة من التجربة ، ولا سبيل إلى تطبيقها مباشرة على التجربة ، وكأن مهمة العقل هى تحقيق وحدة القواعد (التى يمدنا بها الفهم) بإدراجها تحت بعض المبادىء العامة . وإذن

---

(١) [Cf. Th. Ruyssen : « **Kant** »; Alcan, 1929, 3e èd., p. 110 -

(٢) **Kant : « Critique de La Raison Pure »**, Dialectique Transcendentale, Introd. II. De la raison en général.

فإن العقل لا ينصب مطلقاً على التجربة ، ولا على أى موضوع حسى ، بل إن موضوعه هو — على العكس — الفهم نفسه ، ومهمته هى إضفاء وحدة أولية على « المعرفة المتكثرة » التى يمدنا بها الفهم ، عن طريق الالتجاء إلى بعض المعانى أو الأفكار . ولئن اتفق العقل مع الفهم فى أن كلاً منهما ملكة تأليف أو أداة توحيد ، إلاّ أن « الوحدة » التى يمدنا بها العقل من طبيعة أخرى مخالفة تماماً للوحدة التى يمدنا بها الفهم ، حتى ليصح أن نقول عنها إنها « وحدة عقلية » صرفة ، فى حين أن وحدة الفهم هى « وحدة تجربة » . ولا شك أن « الوحدة المطلقة لكل تجربة ممكنة لا يمكن أن تكون هى نفسها عبارة عن تجربة »[1] . والميتافيزيقا حين تهتمُّ بالعمل على توحيد كل معارفنا العقلية ، فإنها لا بدّ من أن تجد نفسها مضطرة إلى الاستعانة ببعض التصورات الخالصة للعقل ، ومن ثم فإن موضوع الميتافيزيقا هو تلك المعانى التى لا يمكن أن تتمثل فى أية تجربة كائنة ما كانت . وهذا هو السبب فى أن كانْت يقرر منذ البداية أن مبادىء الميتافيزيقا — بحكم طبيعتها — لا يمكن أن تُستَمدَّ من التجربة ، خارجية كانت أم داخلية ، ما دامت الميتافيزيقا فى صميمها معرفة أولية تستند إلى العقل الخالص وحده .

والواقع أنه إذا كان الفهم فى حاجة إلى المقولات من أجل تحقيق وحدة التجربة ، فإن العقل فى حاجة إلى الأفكار لتحقيق وحدة المقولات . ولا بدّ للفلسفة النقدية من إقامة تفرقة واضحة بين « الأفكار » أو المبادىء الخالصة للعقل من جهة ، وبين « المقولات » أو المبادىء الخالصة للفهم من جهة أخرى ، فإن هذه التفرقة أساسية لإقامة علم يستطيع أن يتضمَّن نسقا شاملاً لكل ما لدينا من معارف أولية . وربما كان الخطأ الأكبر الذى وقع فيه الكثير من الميتافيزيقيّين هو أنهم انصرفوا إلى دراسة مشكلات خارجة عن نطاق التجربة ، دون العناية بتحديد « نطاق الفهم » و « نطاق العقل » ، فما كان منهم سوى أن عمدوا إلى تطبيق مقولات الفهم على موضوعات هى بطبيعتها خارج نطاق كل تجربة ممكنة . وأما إذا عنينا منذ البداية بالتفرقة بين « ملكة القواعد » و « ملكة المبادىء » ، فإننا لن نعتبر « تصوّرات الذهن » مساوية لـ « تصوّرات العقل » ، وبالتالى فإننا لن نمضى من الأشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية ، إلى الأشياء كما هى فى نفسها .

---

(١) Kant : « Prolégomènes », trad. Gibelin, 1941, III. Partie, pp. 105 - 6.

٢٥ ـــ الاستدلال باعتباره وظيفة العقل :

رأينا أنه إذا كانت وظيفة « الفهم Verstand هى ردّ « الظواهر » إلى الوحدة عن طريق بعض « القواعد » ، فإن وظيفة « العقل » Vernunft هى ردّ قواعد الفهم إلى الوحدة عن طريق بعض « المبادئ . » . ومن هنا فإن وظيفة العقل استدلالية محضة ، والاستدلال ـــ فى رأى كانْت ـــ يكون بالأقيسة الثلاثة : المعروفة : الاقترانى : Catégorique ، والشرطـى المتصل : Hypothétique ؛ والشرطـى المنـفصل : Disjonctif . ولكنَّ العقل يمارس هذه الوظيفة على نحوين : نحو منطقى مشروع ، ونحو تركيبى غير مشروع . وفى الحالة الأولى نجد العقل يربط حكماً ما بشرطه ـــ كائنة ما كانت قيمة هذا الشرط ، ومصدره ـ فيقوم بردّ المعرفة الجزئية (وهى عبارة عن حَدْس مشروط) إلى معرفة كلية (وهى القاعدة أو الشرط) . ولما كان من طبيعة العقل ألاّ يقنع مطلقاً بأىّ تفسير قريب ، فإننا نراه دائما ينتقل من شرط إلى شرط ، وهكذا إلى غير ما نهاية ، دون أن يكون فى وسعنا الوصول إلى « اللامشروط » . وأما فى الحالة الثانية ـــ على العكس ـــ فإن العقل لا يستمر فى الانتقال من شرط إلى شرط ، بل يميل إلى تعليق المشروط على حقيقة كلية لا مشروطة ، وبذلك يستوعب سلسلة الشروط جميعاً فى وحدة واحدة ، بينما هى فى الحقيقة كان ينبغى أن تظل غير مشروطة . ولا شك أننا حين نمضى فى توحيد المعرفة التجريبية ، حتى تصل إلى حقيقة لا مشروطة تخرج عن دائرة التجربة ، فإننا عندئذ نقترف خطأً منطقيًّا ، مادام كل ما يستطيع المنطق التحليلى أن يقوم به هو أن يربط الشرط بشرط آخر ، لا بشىء غير مشروط أصلا . ومعنى هذا أن العقل هنا يقوم بعملية تركيبية ليس ما يبررها فى منطق الاستدلال ، مادمنا لا ننتقل من الشبيه إلى الشبيه ، بل نصعد من المشروط إلى اللامشروط . وفضلا عن ذلك ، فإن الحكم المنصب على اللامشروط لا يمكن أن يكون إلا حكما أوليا ، فى حين أن التحليل الصورى قد أثبت لنا أن الحكم الأولى التركيبى ليس ممكناً إلا فى دائرة التجربة . وإذن فليس من الممكن أن نستوعب ـــ فى أى حكم موضوعى ـــ سلسلة الشروط فى جملتها .

بيد أن من طبيعة العقل البشرى أن يتجاوز نطاق التجربة ، لكى يبحث عن الحقيقة اللامشروطة التى تشبع نزوعه نحو المطلق ، فليس بدعا أن نراه يحاول القيام بتأليفات عقلية صرفة ، دون الاستناد إلى حدوس حسية ، وكأنما هو يريد أن يحقق

« اللامشروط » L'inconditionné على صورة موجود واقعىّ أو موضوع محدد . ومن هنا فقد نشأت « معانى العقل الخالص » ، وهى تلك المبادىء القصوى التى اخترعها العقل اختراعاً ، دون أن يكون لها أى موضوع حِسّى يقابلها فى العالم الخارجى . وهنا يستعير كانْت لغة أفلاطون ، فيقول عن هذه المعانى إنها مثل ، أو « أفكار » Idées ، بمعنى أنها موجودات معقولة لا تتحقق فى عالم التجربة . ونحن نعرف كيف كان أفلاطون ينظر إلى الفضيلة ، والخير ، والحق ، والإنسان الكامل .. إلخ على أنها جميعاً « مثل » ، ما دامت التجربة لا تحققها بالفعل ، وإنما العقل هو الذى يجد نفسه مضطراً إلى تصورها باعتبارها الحد الأقصى للكمال والوجود . ولئن كان أفلاطون — فى رأى كانْت — قد أخطأ حين نسب إلى هذه الموجودات العقلية وجوداً واقعياً ، إلا أنه مع ذلك قد حرص على وضع تلك المثل فى عالم معقول يفلت من طائلة الحدس الحسى . وهذا هو السبب فى أن كانْت قد استبقى تسمية أفلاطون ، فأطلق على مفاهيم العقل الخالص اسم « الأفكار » أو « المُثُل » .

٢٦ — أفكار العقل الثلاث : النفس ، والعالم ، والله :

إذا كان كَانْت قد صنف المقولات — أو تصورات الفهم — بالاستناد إلى صور الأحكام ، فإننا سنراه الآن يحصر أنواع الأفكار — أو مبادىء العقل — بالاستناد إلى صور القياس أو الاستدلال العقلى . ونحن نعرف أن النوع الأول من القياس هو القياس الحملى الذى نسند فيه محمولا إلى موضوع . ولو أننا حاولنا التدرج عبر سلسلة طويلة من الأقيسة ، بحيث نمضى من مقدمات إلى مقدمات أعلى ، فإن المبدأ المفارق للعقل المحض سوف يضطرنا إلى التوقف فى خاتمة المطاف عند « موضوع لا يكون هو نفسه محمولاً » . وهكذا نصل إلى معنى « الأنا » ، أو « النفس » ، باعتبارها جوهراً لا مشروطاً ، أو ذاتا مطلقة . وأما النوع الثانى من القياس فهو القياس الشرطى المتصل الذى نعلق فيه مشروطاً على شرطه . ولو أننا حاولنا التدرُّج عبر سلاسل متعاقبة من هذا النوع من القياس ، بحيث ننتقل من مقدمات إلى مقدمات أعلى ، لا نتهينا فى خاتمة المطاف إلى فرض أول لا يفترض أى شىء آخر . وهكذا نصل إلى فكرة « العالم » باعتبارها المجموع المطلق لشروط الظواهر ، أو العلة المطلقة لسائر العلل الطبيعية . وأما النوع الثالث من القياس فهو القياس الشرطى المنفصل الذى يقيم تعارضاً بين حدين ، فيضع أحدهما بناء على ارتفاع الآخر (كأن نقول مثلا إن الإنسان إما إن يكون فانيا أو خالداً) . وباستعمالنا لهذا النوع من القياس من أجل الوصول إلى

الشرط المطلق (الذى يمثل المجموع التام لأفراد هذه القسمة ، بحيث لا نكون فى حاجة إلى أي فرد آخر من أجل تكملة تقسيمنا للمفهوم) ، نصل إلى فكرة « الله » باعتباره الوحدة المطلقة التى هى الشرط الضرورى لجميع موضوعات الفكر بصفة عامة . ومعنى هذا أن كانْت قد توصل عن طريق فحصه لأنواع الأقيسة الثلاثة : الاقترانى ، والشرطى المتصل ، والشرطى المنفصل ، إلى تحديد أفكار العقل الثلاث ، ألا وهى : فكرة النفس ، وفكرة العالم ، وفكرة الله ، على التعاقب . وهذه الأفكار الثلاث هى بمثابة أنواع ثلاثة للوحدة اللامشروطة المطلقة :

(أولا) الوحدة المطلقة (اللامشروطة) للذات المفكرة .

(وثانيا) الوحدة المطلقة لتعاقب شروط الظاهرة .

(وثالثا) الوحدة المطلقة لشرط موضوعات الفكر بصفة عامة[1] .

ويساير كانْت تقسيم فولف الثلاثى لموضوعات الميتافيزيقا ، فيقول إن دراستنا لأفكار العقل تضطرنا إلى البحث فى علوم ثلاثة : علم النفس النظرى ، وهو العلم الذى يدرس « النفس » باعتبارها جوهراً مفكرا أو ذاتا مطلقة ، ثم علم الكون النظرىّ وهو العلم الذى يدرس « العالم » باعتباره جوهراً يضم مجموع الظواهر ، ثم أخيراً علم اللاهوت النظرى ، وهو العلم الذى يدرس « الله » باعتباره الشرط الأسمى لإمكانية كل ما هو موضوع للتعقل ، أو باعتباره الموجود الأسمى الذى يحوى جميع الكمالات . وسيحاول كانْت فى مبحث « الجدل الصورى » التعرض لنقد أفكار العقل الثلاث ، ألا وهى النفس ، والعالم ، والله ، للبرهنة على أن مباحث الميتافيزيقا الثلاثة ألا وهى علم النفس النظرى ، وعلم الكون النظرى ، وعلم اللاهوت النظرى ، إنما توقعنا جميعاً فى متناقضات عقلية لا سبيل إلى حلها ، اللهم إلا بالتخلى نهائيا عن هذا الاستعمال المفارق غير المشروع لملكة العقل[2] .

٢٧ ــ أوهام علم النفس النظرى :

قد يبدو لنا اليوم عجيباً أن يتحدث أحد عن علم نفس نظرى بحت ، فقد أصبح من المسلم به لدينا جميعاً ــ نحن أبناء هذا العصر ــ أن علم النفس علم تجريبى لا

---

(١) S. Korner : « Kant », London, Penguin Books, pp. 110 - 111.

(٢) Kant : « Critique de la Raison Pure » Dialectique Transcendentale, Livre II Sect. III (Système des Idèes Transcendentaux).

موضع فيه للتأمل أو الاستبطان أو التفكير النظرى البحت . ولكن الفلاسفة السابقين على كانْت ، بل وبعض الفلاسفة المعاصرين له أو اللاحقين عليه (مثل تلميذه فيشته) ، كانوا يؤمنون بإمكان قيام علم للنفس ، يستند كالرياضيات أو المنطق ، إلى مبادئ أولية صرفة ، دون الرجوع إلى أية ملاحظة تجريبية أو أى تجريب علمى . ولئن كان علم النفس النظرى قد اقترن بالتفكير الفلسفى الميتافيزيقى الذى كان سائداً فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، إلا أننا لا زلنا نرى آثاره تتردد لدى بعض الفلاسفة المعاصرين ، خصوصاً لدى هيدجر فى كتابه « الوجود والزمان » ، حيث نراه يحلل الشعور بالذات تحليلا ميتافيزيقيا يستند إلى بعض مصادرات علم النفس العقلى التقليدى . ومهما يكن من شىء ، فإن أوهام علم النفس النظرى تدور فى معظمها حول جوهرية النفس ، وبساطتها ، وشخصيتها وخلودها . وكل هذه الأوهام قد ترددت على أقلام ديكارت ، وليبنتس ، وسائر الديكارتيين بما فيهم فولف . وجميع هؤلاء المفكرين قد توهموا أن فى استطاعتنا أن نعرف الطبيعة المطلقة للنفس ، دون الاستعانة بأية تجربة ، خارجية كانت أم باطنية . وهم قد استنتجوا أن النفس جوهر قائم بذاته من هذا الحكم البسيط الذى يصدره الإنسان حين يقول « أنا أفكر » ، وكأن فى استطاعتنا عن طريق الاستنباط الصرف أن ننتزع كل علم « الموجود المفكر » . فأصحاب علم النفس النظرى قد طبقوا مقولة « الجوهر » على « ذات خالصة » افترضوا فيها أنها خالية تماماً من كل شائبة تجريبية . ولكن استحالة كون هذه « الذات الخالصة » موضوعاً للتجربة (على الرغم من كونها شرطا ضروريا لكل تجربة موضوعية ، ولكل تطبيق للمقولات) تضطرنا حتما إلى القول باستحالة استخلاص الطبيعة الجوهرية للذات عن طريق الاستنباط العقلى المحض .

والمغالطة الرئيسية التى وقع فيها أصحاب علم النفس النظرى هى هذا القياس الفاسد الذى وضعوه حين قالوا « إن مالا يتصور إلا كذات ، لا يوجد أيضاً إلا كذات ، وبالتالى فهو جوهر . ولما كان الموجود المفكر ــ منظوراً إليه من حيث هو كذلك ــ لا يمكن أن يُتصَوَّر إلا كذات ، فإنه لا يوجد إذن إلا باعتباره ذاتاً ، أعنى جوهراً » . والخطأ فى هذا القياس أن كلمة « ذات » قد استخدمت فى المقدمتين الكبرى والصغرى بمعنيين مختلفين تمام الاختلاف : فهى فى المقدمة الكبرى تشير إلى الذات بصفة عامة سواء من وجهة نظر التصور (العقل) أم من وجهة نظر الحدس (الحسى) أعنى أنها تشير إلى ما لا يمكن أن يكون إلا ذاتا ، ليس بالنسبة إلى

فحسب ، بل بالنسبة إلى أى ذهن آخر أيضاً . وأما فى المقدمة الصغرى ، فإن الذات التى هى موضوع الحكم ليست سوى الذات على نحو ما تعتبر نفسها كذلك ، أى الذات على نحو ما تدرك نفسها باعتبارها موضوعا منطقيا لسائر تصوراتها العقلية . وقد سبق لنا أن رأينا أنه ليس لدينا أى حدس بنفسنا كذات مفكرة ، وإنما كل ما ندركه هو فكرنا فى صلته بالموضوعات ، لا باعتباره مستقلا قائما بذاته . وما دام « الكوجيتو » (أو الـ « أنا أفكر ») لا بد من أن يصاحب كل تصوراتنا ، حتى يخلع عليها الوحدة التأليفية اللازمة ، فلا موضع إذن للقول بوجود شعور مفارق بالذات ، أو نفس عاقلة قائمة بذاتها(١) .

ولو أننا أنعمنا النظر إلى المبدأ الذى استند إليه كانْت فى نقده لعلم النفس النظرى ، لوجدنا أنه قد اعتمد على الفكرة العامة للنقد الكانتى ، ألا وهى الفكرة القائلة بأن الفكر لا يكفى بصفة عامة من أجل معرفة أى موضوع ، وإنما لا بد من حدْس (أو عيان حسىّ) ينطبق عليه هذا الفكر . وأنا حين أقول : « أنا أفكر » ، فإننى إنما أنطق بالشرط العام الذى تتوقف عليه كل تصوراتى . وأما إذا أردتُ أن أعرف ذاتى ، فإنه لا بد من حدْس باطنى ، أو حالة شعورية تجىء فتوفر لى المادة اللازمة لصورة الفكر العامة الخاوية . وإذن فإننى لن أستطيع عن طريق تحليل الفكر بصفة عامة أن أنسب إلى الذات محمولات كالجوهرية ، والبساطة ، والهوية ، والشخصية . و السبب فى ذلك أن نسبة الصفات إلى الذات تقتضى عملية تركيب (أو تأليف) هى فى حاجة بطبيعتها إلى حدْس (أو عيان) ، وإلا لبقيت خلواً من كل قيمة ومن كلّ دلالة . وهكذا نرى أن كل الأقيسة المستخدمة فى علم النفس النظرى للبرهنة على جوهرية النفس ، أو بساطتها ، أو خلودها ، أو شخصيتها ، إنما هى أقيسة تستخلص من مقدمات تحليلية نتائج تركيبية بطريقة غير مشروعة .

ويضرب كانْت مثلا لذلك بالاستدلال الذى ننتقل فيه من تصور النفس باعتبارها جوهراً ، إلى القول ببقائها أو خلودها ، فيقول إن هذه النتيجة لا تنطبق على النفس إلا فى نطاق تجربة ممكنة ، لا باعتبارها شيئاً فى ذاته ، خارجاً عن نطاق كل تجربة ممكنة . ونحن نعرف أن الشرط الذاتى لكل تجربتنا الممكنة إنما هو الحياة ؛ وتبعاً لذلك فإن

---

(١) Kant : « **Prolègomènes à toute mètaphysique future** » , trad. Gibelin, § 46, Idèe Psychologique, pp. 113 - 119.

النتيجة التى يمكن أن نستخلصها هى استمرار النفس فى الحياة ، ما دام موت الإنسان هو الحد النهائىّ لكل تجربة ، بالنسبة إلى النفس التى هى موضوع التجربة ، اللهم إلا إذا ثبت لنا العكس ، وهو — على وجه التحديد — موضع الإشكال . وإذن فإن من غير الممكن إثبات بقاء النفس ، اللهم إلا بالنسبة إلى حياة الإنسان ، لا بالنسبة إلى الزمان اللاحق للموت ، فى حين أن هذا هو بيت القصيد على وجه التحديد . وأما القول بأن النفس تعرف ذاتها مباشرة ، فى حين أن الجسم فى حاجة دائماً إلى وساطة النفس ، فإنه لا يكفى فى رأى كانْت للقول بتمايز النفس عن البدن ، وبالتالى للقول بخلودها بعد الموت . والواقع أننى لا أستطيع مطلقاً أن أشعر بذاتى فى استقلال تام عن كل تجربة أو عن سائر الشروط التجريبية ، فلا موضع للقول بإدراك مباشر وإدراك غير مباشر ، أو لافتراض حالة عدم تجانس بين موضوع الحس الباطنى (ألا وهو النفس) ، وموضوعات الإحساسات (ألا وهى الأجسام) . وإذن فإن كانْت يقرر أن لدىَّ — عن طريق التجربة الخارجية — شعوراً بوجود الأجسام فى المكان ، كما أن لدىَّ — عن طريق التجربة الباطنية — شعوراً بوجود نفسى فى الزمان ، دون أن يكون فى وسعى أن أعرف هذه النفس اللهم إلا باعتبارها موضوعاً لإحساس باطنى يستند إلى بعض الظواهر التى تكوّن حالة داخلية ، بينما تظل ماهية النفس فى ذاتها — باعتبارها دعامة لكل هذه الظواهر — شيئاً مجهولا لدىَّ تماماً . ولهذا يرفض كانْت سائر الحجج التى استند إليها ديكارت من أجل تقرير وجود « ذات مطلقة » أو جوهر قائم بذاته هو « النفس » أو « الأنا » . ويستطرد كانْت فيقول إنه من حسن الحظ أن أحداً لم يصدق هذه الأدلة الميتافيزيقية المزعومة التى تستند — على حد تعبيره — إلى خيط رفيع كالشعرة ، فى حين أن الإنسانية قد آمنت دائماً بحقيقة النفس وخلودها ، عن طريق العقل العملى الذى سنرى فيما بعد كيف أنه ينقلنا منذ البداية إلى مملكة الغايات ، فيمتد بآمالنا البشرية إلى ما وراء حدود التجربة وقيود الحياة .

٢٨ — أوهام علم الكون النظرى : —

رأينا أن العقل — فى القياس الشرطى المتصل — ينزع نحو بلوغ الوحدة المطلقة لسلسلة الظواهر . وليس « الكون » سوى هذه الوحدة المطلقة ، أعنى حاصل مجموع الأشياء فى المكان والزمان ؛ فى حين أن علم « الكون النظرىّ » (أو العقلى) هو ذلك الفرع المعين من فروع الميتافيزيقا المطلقة ، الذى يتألف من أمثال هذه القضايا الأولية التركيبية المتعلقة بالكون . وسيحاول كانْت أن يبين لنا فيما يلى كيف

أن هذا العلم (الكوسمولوجى) الأولى لا بدّ من أن يقتادنا إلى الوقوع فى كثير من المغالطات ، وكيف أن الفلسفة النقدية وحدها هى الكفيلة بحل أمثال هذه المتناقضات .

وهنا يلجأ كانْت مرة أخرى إلى المقولات من أجل تحديد قائمة أفكارنا الكونية ، فنراه يقرر أن العقل لا يبتكر تصوّراته من تلقاء ذاته ، بل هو يستند فى وضعه لتلك الأفكار إلى الفهم نفسه ، بحيث إن أفكار العقل لتبدو فى النهاية هى المقولات نفسها مطلقة من قيود التجربة .. وبتطبيق المقولات الأربع على كل ظاهرة من الظواهر ، نستطيع أن نحدّد المشروط على الوجوه الأربعة التالية :

أولا : — ليست الظاهرة — من وجهة نظر الكم — سوى مجرد مقدار متحيّز أو مركّب فى المكان والزمان . ولما كان كل زمان وكل مكان محدودين بالمكان المحيط والزمان المتقدّم ، فإن العقل حين يبحث عن السلسلة التامة لشروط أى مقدار معلوم ، لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى التصاعد نحو فكرة الحاصل المطلق لمجموع الظواهر المعلومة كلها ، بحيث ينتهى إلى فكرة وجود « مقدار للعالم » فى الزمان والمكان . ومعنى أن العقل يستلزم أن تكون للكون بداية فى الزمان ، وحدّ فى المكان ، حتى تقف سلسلة المشروطات عند المبدأ المطلق غير المشروط .

ثانياً : ليست الظاهرة — من وجهة نظر الكيف — سوى حالة لمادة معينة تشغل موضعاً فى المكان ، وبالتالى تقبل القسمة إلى أجزاء . ولما كان من طبيعة العقل أن يبحث عن السلسلة الوافية لمجموع الشروط ، فإننا نراه يمتد نحو فكرة الاكتمال المطلق لتقسيم أى كُلّ ظاهرىّ معلوم ، أعنى نحو فكرة العنصر البسيط .

ثالثاً : ليست الظاهرة — من وجهة نظر الإضافة — سوى مجرَّد معلول . وهنا لا بد للعقل من أن يرْقى نحو فكرة الشرط المطلق لسلسلة العلل فى العالم ، فنراه يصل إلى فكرة العلة الأولى .

رابعاً : ليست الظاهرة — من وجهة نظر الجهة — سوى قوة حادثة هى فى حالة تفاعل متبادل مع غيرها من القوى الأخرى . ولا بدّ للعقل من أن ينتقل من السلسلة الكاملة لمجموع الموجودات الحادثة إلى فكرة واجب الوجود أو الموجود الضرورى .

تلك هى قائمة الأفكار الكونية التى يخترعها العقل اختراعاً لإبطال التسلسل بين الظواهر (من حيث الكم والكيف والإضافة والجهة) إلى ما لا نهاية . والخطأ الذى يقع فيه العقل هنا هو أنه يعتبر هذه « الأفكار » بمثابة « موضوعات » قابلة للمعرفة ،

فيناقش موضوعات مقدار العالم ، وقابليته للقسمة ، وصدوره عن علة حرة ، وتوقفه على موجود واجب الوجود ، كما لو كان بإزاء « ظواهر » يدركها عن طريق الحدس . ولكنّ من المؤكد أن العقل حينما يمتد بسلسلة شروط التجربة إلى ما وراء حدود هذه التجربة ، فإنه إنما يقع فى متناقضات يجد نفسه عاجزاً عن حلّها ، وبالتالى فإنه سرعان ما يجد نفسه فريسة للنزعة الشكية (الارتيابية) ، اللهم إلا إذا جاء « النقد » ، فأعانه على فهم الدلالة الحقيقية والقيمة الصحيحة لكل تناقض من هذه المتناقضات[1] .

---

(١) Kant : « **Critique de la Raison Pure.** » Dialectique Transcendentale, Les Antinomies de la Raison Pure; Système des idées cosmologiques.

٢٩ ـــ نقائض العقل الخالص :

١ ـــ التناقض الأول

القضية

« للعالم بداية فى الزمان ، وهو محدود أيضاً فى المكان » .

لو أننا سلمنا بأنه ليس للعالم بداية فى الزمان ، لوجب أن نسلّم أيضاً بأن اللحظة الراهنة قد سُبِقَتْ بسلسلة لا متناهية من الظواهر ، وأنه قد تمّ الآن اكتمال هذه السلسلة . ولكن هناك تناقضاً واضحاً فى القول باكتمال سلسلة لا متناهية فى أية لحظة معلومة ، ما دام معنى اللانهاية فى الزمان أن هناك سلسلة لا تتم أبداً ـــ وكذلك بالمثل ، لو كان المكان لا متناهيا ، لاقتضت الإحاطة به جمع وحداته على التعاقب فى زمان غير متناه ، ولوقعنا بالتالى فى شتى الصعوبات التى رأينا أن القول بالزمان اللامتناهى لا بدّ من أن يؤدّى إليها .

نقيض القضية

« ليس للعالم بداية فى الزمان ، ولا حدّ فى المكان ؛ فهو لا متناه فى الزمان والمكان معاً » .

لو سلمنا بأن للعالم بداية ، لوجب أن نسلّم أيضاً بأنه قد كان هناك زمان فارغ قبل ظهوره ؛ ولكنْ نظراً لتساوى أجزاء مثل هذا الزمان الفارغ من حيث عدم تضمنها لأى سبب يرجّح وجود العالم على عدم وجوده ، فلا مبرّر إذن لظهور أى شيء على الإطلاق . وبهذا المعنى يمكن القول بأن فى العالم أشياء قد كانت لها بداية فى الزمان ، ولكنْ ليس للعالم نفسه بداية فى الزمان ـــ وكذلك بالمثل ، لو كان العالم محدوداً فى المكان ، لكان هذا الحد مكاناً خاويا ، أعنى عدما محضاً ، ما دام المكان ليس بشيء خارج نطاق الظواهر . وإذن فإن هناك حدوداً فى المكان ، ولكن المكان نفسه لا محدود .

٢ — التناقض الثانى

القضية

« كل جوهر مركب إنما هو مركب من أجزاء بسيطة ، وليس ثمة شىء فى العالم إلاّ وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة » .

لما كان التركيب هو مجرد « علاقة عرضية » أو عرض يلحق بالجوهر ، فإن فى استطاعة الجواهر أن تظل قائمة حتى لو عمدنا إلى فصل أجزائها . وإذن فإن فى استطاعتنا — عن طريق الفكر — أن نمحو كل تركيب . ولو افترضنا الآن أن الجواهر المركبة ليست مؤلفة من أجزاء بسيطة ، لكان فى قضائنا بالفكر على كل تركيب ، قضاء على الجواهر نفسها ، أو لاستتبع تحليلها انعدامها . ومن هنا فإنه لا بد من وقوف التركيب عند حد ، حتى يظل الجوهر المركب قائماً ، وبالتالى لا بد من أن تكون الجواهر المركبة مؤلفة من أجزاء بسيطة . ولما كان كل ما ليس بسيطا إنما هو مركب ، فلا بد من التسليم بأن كل ما فى الطبيعة إما أن يكون بسيطا أو مركباً من أجزاء بسيطة .

نقيض القضية

« ليس فى العالم شىء مركب يتكون من أجزاء بسيطة ، ولا يوجد فى العالم أى جوهر بسيط » .

كل جوهر إنما يوجد بالضرورة فى المكان . وكذلك الحال بالنسبة إلى كل جزء من أجزائه . ولما كانت هذه الأجزاء بالضرورة قابلة للقسمة كالمكان الذى تشغله ، فإنها إذن لا يمكن أن تكون بسيطة . وأما التفرقة التى أقامها ليبنتس بين النقطة الفيزيائية ، والنقطة الرياضية ، على اعتبار أن هذه الأخيرة ليست سوى مجرد حدّ للمكان ، فهى تفرقة واهية يستطيع النقد بسهولة أن يثبت عدم جدواها . ولو كانت النقطة الفيزيائية واقعية (حقيقية) ، لوجب أن تخضع — كأية واقعة أخرى قابلة للإدراك — للشرط العام لكل ظاهرة ، ألا وهو إمكان إدراكها فى حدس من حدوس المكان .

٣ — التناقض الثالث

القضية

« ليست العلية المطابقة لقوانين الطبيعة هى العلية الوحيدة التى يمكن أن تشتق منها ظواهر العالم . وإنما لا بد من التسليم أيضا بوجود علية حرة لتفسير هذه الظواهر » .

والواقع أننا لو افترضنا أن كل ما فى العالم إنما يحدث وفقا لقوانين ضرورية ، فسيترتب على ذلك أنه لن يكون فى الإمكان مطلقا اعتبار أية ظاهرة محددة تحديداً تاما ، نظراً لأن شرطها المتقدم عليها سوف يفترض بدوره شرطا آخر سابقا عليه ، وهلم جرا إلى ما لا نهاية . وتبعا لذلك ، فإننا لن نتوصل إلى التحديد الكلى (أو الشامل) الذى يقتضيه القانون الطبيعى . وإذن فلا بد من أجل مراعاة هذا القانون ، من أن تكون سلسلة العلل تامة ، متناهية ، بمعنى أنه لا بد لها من أن تبدأ بعلة لا تكون فى حاجة إلى أى تحديد سابق ، أعنى علية حرة .

نقيض القضية

« ليس ثمة حرية ، وإنما يحدث كل ما فى العالم وفقا لقوانين طبيعية » .

لو أننا افترضنا أن هناك علية حرة ، قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة بأكملها من الأفعال أو الظواهر ، لأقحمنا بذلك على الطبيعة ضرباً من التفكك أو عدم الاتساق ولحطمنا بالتالى وحدة التجربة التى تستلزم أن تكون جميع الظواهر مترابطة فيما بينها ، دون أية هوّات أو ثغرات ، عن طريق رابطة المقدّم والتالى . وإذن فلا بد من التمسك بالضرورة الطبيعية ، مع استبعاد كل حرية يمكن أن تبعث الاضطراب فى العالم أو فى المعرفة .

٤ ــ التناقض الرابع

القضية

« العالم مرتبط بموجود ضرورى واجب الوجود ، سواء أكان هذا الموجود جزءًا منه أو علة له » .

ذلك أنه لو لم يكن فى العالم أى شىء ضرورى ضرورة مطلقة ، لاستحال تفسير التغير نفسه ، ما دام كل تغير إنما هو النتيجة الضرورية المترتبة على بعض الشروط ، وبالتالى فإنه يفترض سلسلة تامة (أو مكتملة) من الشروط حتى نصل إلى اللامشروط المطلق الذى هو وحده الضرورى ــ أو واجب الوجود ــ ولا بد لهذا الموجود الضرورى من أن يكون باطنا فى العالم ، وإلا لما كان فى وسعه أن يحدد الحادث أو أن يعين سلسلة التغيرات التى تقع فى العالم ، خصوصاً وأنه لا معنى للحادث أو الممكن إلا بالقياس إلى الضرورىّ .

نقيض القضية

« لا يوجد على الإطلاق ، لا فى العالم ولا خارج العالم ، موجود ضرورى واجب الوجود ، هو علة لهذا العالم » .

والواقع أنه لو كان فى العالم موجود ضرورى هو بمثابة جزء منه (أى من العالم) ، لتحطمت سلسلة الظواهر المحدَّدة تحديداً صارماً . ولو أننا تصورنا أن هذه السلسلة بأكملها هى الموجود الضرورى نفسه ، لكان مجموع الأجزاء الحادثة (أو الممكنة) مساوياً للضرورى أو واجب الوجود ، وهذا محال . وإذا قلنا بأن الموجود الضرورى خارج عن العالم ، فإننا سنجد أنفسنا مضطرين إلى القول بأن ثمة بداية فى هذا الموجود ، ما دام لا بد من أن يشرع فى الفعل ، ومن ثم فإن هذا الموجود سيكون عندئذ كائنا فى الزمان ، وفى العالم ، على العكس مما افترضناه فى البداية .

٣٠ ــ حلّ المتناقضات :

قد يبدو لنا ــ لأول وهلة ــ أنّ نقائض العقل النظرى ليست سوى مجرد « ألاعيب جدلية » يلهو بها العقل البشرى ، ولكنّ كانْت يعلم تمام العلم بأن وراء هذه « الصيغ

الجامدة » إنما تكمن جميع إشكالات الميتافيزيقا ، بما فيها من خطورة ، وجدية ، وأهمية . وليس المهمّ أن يكون هناك فلاسفة آخرون قد سبقوا كانْت إلىٰ حَصْر أمثال هذه المتناقضات ، أو أن يكون كانْت هو أول فيلسوف استطاع أن يضع النزعة المتناهية وجهاً لوجه أمام النزعة اللامتناهية ، بكل حدة وعنف وتعارض ، وإنما المهمّ أن كانْت لم يترك هذه المتناقضات ، دون شرح أو توضيح ، بل هو قد حاول أن يسلّط عليها الكثير من الأضواء النقدية الهامة . وقد لاحظ كانْت (أول ما لاحظ) أن النقائض أقرب إلى موقف الفلسفة التجريبية الخالصة ، فى حين أن القضايا أقرب إلى موقف الفلسفة الإيقانية المتطرفة . ولكنّ على حين أن القضايا تنطوى على قيمة عملية ، لأنها تبرهن على صحة الأفكار الأساسية للأخلاق والدين ، كفكرة النفس ، وفكرة الألوهية ، نجد أن النقائض لا تحتوى على أية فائدة عملية ، ما دامت الأخلاق لا تستطيع أن تكسب شيئا من التجربة أو من العلم . ولكنّ هذا لا يعنى أن القضايا لا تنطوى على أية قيمة نظرية ، فإن العقل البشرى يميل إلى التوقف فى سلسلة الشروط ، بحيث يصل إلى اللامشروط الذى يركن إليه ، ويعتبره دعامة لكل ما عداه . هذا إلى أن للقضايا طابعاً شعبيًّا ينبع من كون الفهم الإنسانى لا يجد أدنى صعوبة فى الإيمان بفكرة البداية اللامشروطة لسائر التأليفات ، فليس بدْعاً أن نجد الناس أميل إلى التصديق بالقضايا منهم إلى قبول نقائضها .

بيد أن كانْت يعود فيقرر أنه وإن كان الفلاسفة القائلون بالنقائض هم أقرب إلى فهم طبيعة التجربة الإنسانية ، وحدود العقل البشرى ، ومن الفلاسفة القائلين بالقضايا ، إلاّ أن أصحاب النزعة التجريبية أنفسهم قد انحرفوا عن مجال المعرفة الكامنة فى نطاق الظواهر ، فأصدروا أحكاماً هى بطبيعتها خارجة عن نطاق التجربة ، ومن ثمّ فقد أصبحوا هم الآخرون فلاسفة اعتقاديين يصرّحون بما لا يعلمون . ومن هنا فإن كانْت قد دعا إلى رفض موقف كل من أبيقور (زعيم التجريبيّين) وأفلاطون (زعيم الاعتقاديّين) على أساس أن كلا منهما قد أكد أكثر مما يعلم ! ولكنْ ، هل يكون معنى هذا أن كانْت قد انتهى — فى خاتمة المطاف — إلى القول بنزعة شكية ترفض العلم ، وتكذب شهادة العقل ؟ أو بعبارة أصح ، هل يكون فى تناقض الأفكار ما يدعونا إلى اعتناق موقف بيرون Pyrrhon ، بحيث يكون « الارتياب » هو الكلمة الأخيرة للفلسفة النقدية ؟ — يبدو لنا أن كانْت قد أجاب على هذا التساؤل إجابة واضحة صريحة حينما بيّن لنا أن نقائض العقل الخالص ليست نهائية حاسمة ، وأنه لا بد

للفيلسوف من أن يعمد إلى حلها بوجه ما من الوجوه . فالفلسفة النقدية لا تؤمن بأن العقل عابث ، أو أن التناقض الباطنى يمزّق وحدة الروح الإنسانية ، بل هى تؤكد أن كل ما هنالك هو أن ثمة « عدم تناسب » بين الفهم والعقل : فإن الواحد منهما قد دأب على الانتقال من المشروط إلى شرط مماثل له ، فى حين أن الآخر يريد أن يعلو على سائر الحدود المتناهية التى قد يراد له التوقف عندها ، لكى يمتدّ إلى تلك الوحدة الكلية الشاملة التى تستطيع وحدها أن تشبع نهم العقل . ولا ريب أن الفهم محق حين يلتزم حدود التجربة ، وحين يأبى أن يتجاوز دائرة الحدس الحسىّ ، ولكن العقل نزّاع بطبيعته نحو تكملة سلسلة الشروط ، لأنه يتوسّم نوعاً آخر من الوجود غير الوجود الحسىّ (الذى لا يعرف سواه الفهم) ، فلا غرو أن نراه يحيل مجموع الشروط إلى « فكرة » ، محاولاً تجاوز العالم المحسوس نحو « العالم المعقول » .

وحسبنا أن ننظر إلى مفهوم « المشروط » لدى كل من الفهم والعقل ، لكى نتحقق من أن كلاً منهما يتصوّر هذا المفهوم ضرباً خاصا من الوجود ، فالأول منهما يتصوره على غرار الوجود الحسّى ، فى حين أن الآخر يتصوره على غرار الوجود العقلى ، وبالتالى فإنه ليس ثمة حد مشترك بينهما . ولا سبيل إلى تخليص العقل من أوهام علم الكون النظرىّ ، اللهمّ إلا بأن نُبيّن له أن سائر الأفكار التى يتشبث بها إنما هى من خلق الفكر البشرى نفسه ، دون أن يكون لها مقابل واقعىّ فى طبيعة « الحقيقة المعقولة » أو « الشيء فى ذاته » . ويضرب كانْت مثلاً لذلك بالتناقضين الأوّل والثانى (وهو يطلق عليهما معاً اسم التناقضين الرياضيين) ، فيقول إنه لا بدّ من رفض القضية الأولى ونقيضها ، والقضية الثانية أيضاً ونقيضها لأن كلاً منهما تنظر إلى العالم والمادة على أنهما شيئان قائمان فى ذاتهما ، لا على أنهما مجرد مجاميع من الظواهر ، فى حين أن كلا من العالم والمادة ليس إلا مجرد « فكرة » ، لا شيئا فى ذاته . والواقع أن العالم لا يمكن أن يكون موضوعاً لأى عيان حدسى ، ما دامت حدوسنا متوالية فى الزمان ، وبالتالى عاجزة عن استيعاب جملة العالم باعتباره شيئا فى ذاته . وكذلك الحال بالنسبة إلى فكرة « البسيط » ، فإن هذه الفكرة ليست موضوعاً لأى حدْس من الحدوس ، ما دام البسيط لا يبدو لنا إلا فى مكان قابل للقسمة . وإذن فليس فى وسعنا أن نقول عن العالم باعتباره شيئا فى ذاته ، لا أنه مُتناهٍ أو لا متناه ، ولا أنه مركّب من أجزاء بسيطة أو قابل للقسمة إلى ما لا نهاية(١) .

وأما فيما يتعلق بالتناقضين الثالث والرابع (وكانْت يطلق عليهما اسم

---

(١) Cf. Th. Ruyssen : « Kant » , Alcan, 1929, 3e éd., pp. 123 - 124.

« التناقضين الديناميكيّين ») ، فإن من الممكن أن تكون القضيتان ونقيضتاهما صادقة جميعها على السواء ، ولكنْ بشرط أن نفهم القضيتين من وجهة نظر الأشياء في ذاتها ، ونقيضتَيْهما من وجهة نظر الظواهر . ومعنى هذا أننا نستطيع أن نسلّم بوجود علية حرة لتفسير الظواهر ، وموجود ضروريّ يتعلق به العالم المحسوس ، ولكنْ على شرط أن ننظر إلى سلسلة العلل ، وإلى مجموع الظواهر الحادثة ، من وجهة نظر العالم المعقول أو عالم « الشيء في ذاته » .

وبالمثل ، نستطيع أن نقول إنّ العالم مُحدَّد في جميع أجزائه ، وإنه ليس ثمة سوى موجودات حادثة (لا ضرورية) ، إذا قصرنا النظر إلى الكون على وجهة نظر « العالم المحسوس » أو « عالم الظواهر » . وهكذا نجد أن كانْت يحل التناقض القائم بين القضيتين الثالثة والرابعة عن طريق التمييز بين عالمين : «عالم ظاهريّ » و « عالم عقليّ » ، أو « نظام ضروريّ » و « نظام حر » . وقد توقف كانْت طويلاً عند مشكلة الحرية ، فقال إنه لا سبيل إلى حلّ التناقض القائم بين الحرية والضرورة إلا بالرجوع إلى التفرقة المشهورة التي أقامها بين « الظواهر » الخاضعة للزمان والمكان ، و « الحقائق » التي هي خارجة على الزمان والمكان . والإنسان نفسه — في نظر كانْت — مزدوج : لأن وجوده الحسّيّ الذي يتجلى على صورة أفعال خارجية ، خاضع لحتمية الطبيعة ، ومتسلسل وفقاً لقوانين الظواهر ، فهو نفسه من هذه الناحية لا يخرج عن كونه مجرد ظاهرة ، ولكنه من جهة أخرى ذات معقولة ، أو حقيقة عالية على الزمان ، فهو من هذه الناحية علة حرة تستطيع أن تصدر في فعلها عن قدرة خاصّة على المُبادأة[1] . والإنسان من حيث هو خَلْقة في سلسلة الظواهر — إنما يعمل وفقا لخُلُقه التجريبيّ ، ولكنه — من حيث هو كائن أخلاق — إنما يحدد أفعاله بحريته وفقا لخُلُقه العقليّ . وهكذا يوفق كانْت بين الطبيعة والحرية ، أو بين الحتمية والاختيار ، على أساس أن الواحدة منهما قائمة في عالم الظواهر ، في حين أن الثانية لا تصدق إلا في عالم « الأشياء في ذاتها » .

بيد أن بعضاً من الناقدين قد اعترض على فكرة كانت عن الحرية بدعوى أنها تمثل قوة صوفية لا معقولة ، ما دام فيلسوفنا قد جعلها خارجة عن الزمان ، وكائنة في عالم

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١ ، ص ٣٩ — ٤٠

أبدى هو عالم المعقولات . وحتى لو سلمنا مع كانْت بضرورة استبقاء « المعقولات » ، على الرغم من كل تلك الحملات العنيفة التى شنها كانْت على « جوهر » الفلاسفة القدماء ، فإننا لسنا ندرى كيف ألحق كانْت الحرية بعالم الحقائق الثابتة غير المندرجة تحت الزمان ، وهو الذى سبق له أن اعتبر كل ما لدينا من شعور بالذات مشروطاً بحدْس الزمان ؟! ألسنا هنا بإزاء مفهوم دخيل على العقل ، لا سبيل إلى الإيمان به إلا عن طريق الأخلاق ؟ هذا ما يرد عليه كانْت بقوله إن لدى الإنسان علية أخرى مختلفة كل الاختلاف عن العلية الطبيعية ، وتلك هى العلية الأخلاقية التى تكشف عنها صبغته العقلية[(١)] . وقد يستطيع الإنسان الذى يتفوه بالكذب (مثلاً) أن يبرر فعلته ببعض الأسباب والبواعث التجريبية الصرفة ، كالتربية ، أو الغريزة الطبيعية ، أو عدم التروّى ، أو ببعض الظروف العرضية ، ولكن كل هذه المبررات لن تكفى لتبرئة مثل هذا الشخص : لأن ضميرنا يحكم بأنه كان من واجب هذا الكذّاب أن يجد فى عقله الخاص باعثاً قويّا يحدّد سلوكه فى استقلال تام عن سائر البواعث الحسية . ومن هنا فإن كل الاعتبارات المستندة إلى التجربة أو إلى الزمان لا تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغى أن تحدث ، بل هى لا يجب مطلقاً أن تكون ! وحين يتحدث كانْت عن « الواجب » فإنه يتحدث عن ضرورة أو مبادئ ضرورية لا نلتقى بها قط فى عالم الطبيعة ، أعنى أنه يتحدث عن ذلك القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون ، بغض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون . وكما أنه ليس هناك موضع للتساؤل عن الخواص التى ينبغى أن تتصف بها الدائرة ، فكذلك لا معنى للتساؤل عما ينبغى أن يحدث فى الطبيعة . ولهذا فإن كانْت يقرر ـــ منذ الطبعة الأولى لكتابه « نقد العقل الخالص » ـــ أنه لا بد من التمييز بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية ، أو بين المجال النظرى والمجال العملى[(٢)] .

أما التناقض الرابع والأخير فإن كانْت يحله بطريقة مماثلة ، لأنه يقرر أن لا تعارض بين اعتبار العالم الحسّى مجالاً للحادث أو الممكن ، واعتبار العالم العقلى مجالا للضرورى أو واجب الوجود . ولكنْ على حين أن وجهة نظر العلية لا تمنع من أن يكون موجود واحد بعينه جزءًا من العالم المحسوس والعالم المعقول معاً ، نجد أنه لا بد من تصور الموجود الضرورى خارجاً عن سلسلة الموجودات المحسوسة ، وتبعاً لذلك

(١) A. H. Smith : « **Kantian Studies** », Oxford, 1947, pp. 136 et seq.

(٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » ، مكتبة مصر ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٢ ، ص ٣٩ ـــ ٤٠ .

فإنت وجود « الموجود الضرورى » أو « واجب الوجود » ، ممكنٌ ما دام مفهومه لا ينطوى على أى تناقض . وهناك نزوع قوى غلاَّب يدفع بالروح الإنسانية إلى ربط وجود الظواهر (باعتباره وجوداً قاصراً لا غناء فيه) بوجود آخر غير مشروط يكون فوق مستوى الوجود الحسى أو العالم التجريبى . ومن هنا فإن من طبيعة العقل البشرى أن يبحث دائماً عن الموجود الضرورى أو « واجب الوجود » الذى يستطيع أن يعتبره خالياً تماماً من كل أثر من آثار الحدوث أو الإمكان أو العَرَضية . — والمشكلة الآن هى فى أن نعرف إلى أى حد يُعْتَبَر هذا النزوع مشروعاً ، وإلى أى حد يستطيع العقل البشرى أن يبرهنَّ على وجود مثل هذا الموجود الضرورى ؟ وهذا ما سيتولَّى كانْت الرد عليه فى الجزء الثالث من الجَدَل ، أعنى فى دراسته لعلم اللاهوت النظرى .

٣١ — علم اللاهوت العقلى :

رأينا أن « الأفكار » عند كانْت أبعد من « المقولات » عن الواقع الموضوعى ، نظراً لأنه لا يمكن لأية ظاهرة من الظواهر أن تقدم للذهن البشرى فى صورة عينية ملموسة In concreto أمثال هذه الصور الصور العقلية الخالصة . حقا إن من شأن « الأفكار » أن تخلع على « المقولات » ضرباً من الوحدة التنظيمية ، ولكنْ ليس فى استطاعة أية تجربة — مهما بلغت درجتها من الوحدة — أن ترقى إلى مستوى مثل هذه الوحدة العقلية . ومن هنا فإن للأفكار ضرباً من الكمال هيهات لأية معرفة تجريبية كائنة ما كانت أن تصل إليه . ولكنَّ من طبيعة العقل البشرى أن يحاول تنظيم هذه الأفكار نفسها ، فتراه يخلع عليها ضرباً من الوحدة ، بأن يردُّها جميعاً إلى « مثل أعلى » لا يكون مجرد تعميم ، بل يكون بمثابة فرد أو شىء فردى قابل للتحديد بالفكر وحده . والفارق بين « الفكرة » و « المثل الأعلى » عند كانْت هو كالفارق بين الحكمة والرجل الحكيم ، أو كالفارق بين الكمال والإنسان الكامل . وبينما كانت الفضيلة والحكمة عند فيلسوف مثل أفلاطون عبارة عن مثالين أو فكرتين ، نجد أن الإنسان الحكيم عند الفلاسفة الرواقيين كان بمثابة مثل أعلى ، أعنى أنه كان بمثابة موجود بشرى يوجد فى الذهن وحده ، ولكنه مطابق تمام المطابقة لفكرة الحكمة . وأما عند كانْت فإن « المثل الأعلى » هو عبارة عن ذلك الموضوع الفردى الذى يمثل أكمل أنواع الموجودات جميعاً ، أو ذلك النموذج الأسمى لشتى أنواع الوجودات

الظاهرية : ومن هنا فإن المثل الأعلى الذى تتوحّد فيه جميع أفكار العقل إنما هو « الله » نفسه ، باعتباره الحقيقة العليا ، والكمال الأسمى(١) .

ويذهب كانت إلى أن ثمة ميلا طبيعيا لدى العقل البشرى يدفعه فى العادة إلى البحث عن الشروط العامة للوجود . ولكن ليس فى استطاعة العقل أن يقنع هنا بعملية تحديد الممكن تحديداً منطقيا صرفاً ، فإن مثل هذا التحديد الذى يستند إلى مبدأ عدم التناقض لن يكون إلا تحديداً صورياً محضاً ، ينصب على الشكل وحده دون المضمون . ونحن نعرف كيف أن كثيراً من الأشياء التى لا تناقض فيها هى مع ذلك غير واقعية ، فلا بد إذن من أن ينصب التحديد التام على مضمون المعرفة ، لا على صورتها المنطقية فقط . وكانْت يقرر أنه لكى يوجد أى شىء ما من الأشياء ، فإنه لا بدَّ له من أن يكون مُحدَّدا تحديداً تاماً ، ليس فقط فى صورته ، بل وفى كل مضمونه أيضاً . ومثل هذا التحديد لا يقتضى مجرد استبعاد نسبة إحدى الصفتين المتناقضتين إلى الموضوع ، بل هو يقتضى أيضاً إقامة علاقة بين هذا الشىء وبين مجموع الصفات (أو المحمولات) الممكنة ، بحيث نعرف على وجه الدقة كل ما هو ممكن بخصوص هذا الموضوع ، وبذلك نحدده سواء بطريقة سلبية أم بطريقة إيجابية . وتبعاً لذلك فإن معرفة أى موضوع على وجه الدقة تستلزم ربطه بالإمكان الشامل ، أو على الأصح إرجاعه إلى ذلك الأساس العام الذى هو بمثابة المصدر الشامل لسائر المحمولات الممكنة ، سلبية كانت أم إيجابية . وكانْت يؤمن بأنّه ليس فى مجال الوجود أى سلب مطلق ، فإن كل نفى هو مجرد تحديد (أو حصر لشىء فى نطاق الواقع) . وقد يكون الظلام بالنسبة إلى المولود أعمى عدماً محضاً ، ولكنه بالنسبة إلى الرجل المبصر مجرد نقص فى درجة الإضاءة . فالسلب — فى نطاق الوجودات — هو صورة من صور الواقعية . والدعامة الأساسية التى يستند إليها كل تحديد تام للأشياء هى فى رأى كانْت فكرة « الحقيقة الكلية » أو « الموجود بالذات » أو « الله » أو « الموجود الكامل » .

والواقع أن مفهوم « الله » لا يمثل فى نظر العقل البشرى « النموذج الأسمى » الذى تتصور بالاستناد إليه جميع صفات الأشياء فحسب ، وإنما هو يصور أيضاً الموجود الأصلى ، موجود الموجودات ، أعنى ذلك الموضوع الواحد البسيط الذى لا يكفى

---

(١) Kant : « **Critique de la Raison Pure** », Dialectique transcendentale, Livre II., Ch. III, L' Idéal de la Raison Pure. Section 1.

أن نعتبره مبدأ تحديد جميع الأشياء ، بل لا بد من أن نعتبره حقيقة سامية أو موجوداً أعلى . ومن هنا ، فإن الله — فى نظرنا — موجود محدد هو الآخر ، وإن كان تحديده تاماً ، نظراً لأنه يحتوى فى كماله على جميع الصفات . ولا ريب أننا لهذا نعتبر الله فرداً ، أو شخصاً ، ما دمنا ننسب إليه جميع الصفات أو أعلى الكمالات . ومعنى هذا أننا نستعيض عن المفهوم الموجود لدينا عن ذلك الشيء الذى يقف على رأس إمكانية جميع الأشياء ، بمفهوم آخر هو مفهوم ذلك الشيء الفردى أو ذلك الموجود المشخص الذى نعده أكمل الموجودات ، وأسماها ، وأكثرها واقعية . ولكن « فكرة الله » فى أصلها ليست إلا محاولة عقلية نرمى من ورائها إلى تجميع أفكارنا المتعددة على صورة « وحدة عليا » . وقد عمل على ظهور هذه الفكرة نزوع العقل البشرى نحو البحث عن السكينة العقلية فى الارتداد من المشروط إلى اللامشروط ... فالعقل ينتقل — مثلا — من العالم الحسى على نحو ما تكشف لنا عنه التجربة ، إلى فكرة علة أولى أو موجود ضرورى يكون هو المسئول عن خلق العالم ، مصطنعا فى هذا الانتقال قانون العلية . ثم لا يلبث العقل أن يقوم بجهد آخر فى سبيل التجريد فنراه يتخذ نقطة انطلاقه من أى وجود كائنا ما كان ، لكى يمضى نحو واجب الوجود . وأخيراً يصرف العقل نظره عن كل تجربة ، لكى ينتقل من بعض المفاهيم البسيطة الأولية إلى وجود « واجب الوجود » أو « الموجود الضرورى » . وهذه الأدلة الثلاثة التى يلتجئ إليها العقل النظرى فى بحثه عن « اللامشروط » إنما هى ما اصطلحنا على تسميته باسم : الدليل الطبيعى الإلهى ، والدليل الكونى ، والدليل الوجودى على التعاقب . وقد انتقل العقل — فى إثباته لوجود الله — من الدليل العينى إلى الدليل المجرد ، فكان « الدليل الوجودىّ » لكى نبطل الدليلين الآخرين ، فإنهما يعتمدان عليه ولا يقومان إلاّ به . وهذا هو السبب فى أن كانْت يُقدّم نقده للدليل الوجودى على نقده للدليلين الآخرين .

٣٢ — نقد الدليل الوجودىّ : —

كان « كانْت » قد تعرض لنقد الدليل الوجودى فى رسالته التى ظهرت عام ١٧٦٣ بعنوان : « الدعامة الوحيدة الممكنة للبرهنة على وجود الله » ، فذهب إلى إمكان الانتقال من « الممكن » إلى « الضرورىّ » (أو واجب الوجود) ، واستند فى إثباته لوجود الله إلى صورة من صور « الدليل التحليلىّ » . ولكن كانْت — حتى فى هذا البحث المتقدم — قد فطن إلى أن تحليل مفهوم أية ماهية مُتناهية لا يسمح لنا مطلقاً

بأن نكشف فيها الوجود ، كما أنه استطاع أن يدرك بكل وضوح أن الوجود ليس على وجه التحديد محمولا لأى شيء من الأشياء ، فإننا حين ننسب الوجود إلى أى مفهوم ، لا ننسب إليه أى محمول من المحمولات . وهذه البذور الأولى لنقد الدليل الوجودىّ قد آتت ثمارها من بعد ، فاستطاع كانْت عام ١٧٨١ أن يفضح شتى المحاولات النظرية الصرفة من أجل بلوغ « الوجود » عن طريق التحليل العقلى لمفهوم « الموجود الكامل » أو « واجب الوجود » .

وقد أطلق كانْت على « الدليل الوجودى » (أو الأنطولوجى) اسم الدليل الديكارتى ، على الرغم من أن ديكارت نفسه قد اعتمد فى هذا الدليل على برهان معروف سبقه إليه القديس أنسلم . ونحن نعرف أن ديكارت قد أراد أن يستخلص وجود الله من مجرد تعريف « الموجود الكامل » ، على أساس أن الموجود الكامل هو ذلك الذى يملك جميع الكمالات . ولما كان « الوجود » كمالا من الكمالات ، فإن من المحال ألا يكون الموجود الكامل كائناً بالفعل . وكما أن مساواة زوايا المثلث الثلاث لقائمتين داخلة فى صميم فكرة المثلث ، فإن « الوجود » داخل فى صميم فكرة « الموجود الكامل » . ومعنى هذا أن فكرة « الله » (أو الموجود الكامل) هى الفكرة الوحيدة التى تجعلنا على ثقة من وجود مقابل لها خارج الذهن ، ما دام الوجود الفعلىّ جزءًا متمّما لمضمون هذه الفكرة . وردّ كانْت على هذا الدليل أنه حتى وإن كانت فكرة الله فكرة أصيلة فى العقل ، إلاّ أن هذا وحده لا يكفى للقول بأنه لا بد من أن يكون لها موضوع خارج الذهن . فالعقل البشرى فى حاجة إلى تصورّ موجود مطلق واجب الوجود ، ولكن هذه الحاجة نفسها لا تكفى لضمان قيام حقيقة موضوعية تقابل فى العالم الخارجى فكرتنا عن هذا الموجود . وأمّا القول بأننا لا نستطيع أن نتصوّر « الكائن الكامل » دون أن نتصوره موجوداً ، فإن أقل ما يمكن أن يقال فى الرد عليه هو أن الوجود ليس محمولا منطقياً يستطيع التحليل أن يستخرجه من أى مفهوم. حقاً إنه قد يكون من التناقض أن نقول — بعد أن سلمنا بوجود مثلث ما — إن زواياه لا تساوى قائمتين ، ولكن ليس ثمة أدنى تناقض فى أن نقضى على هذه الخاصية بقضائنا على المثلث نفسه . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى فكرة الموجود الكامل ، فإن قولى إن « الله قادر على كل شيء » حكم ضرورى ، لأن القدرة على كل شيء خاصية تُكتَشفُ بالتحليل فى صميم فكرة « الموجود الكامل » . ولكننى لو قلت « إن الله غير موجود » فإن جميع الصفات ستسقط بسقوط الموضوع نفسه ،

ولن يكون هناك بالتالى أى تناقض فى مثل هذا الحكم . وإذن فنحن فى حاجة أولا وقبل كل شيء إلى إثبات ضرورة قيام « الموجود الكامل » نفسه .

بيد أن البعض قد يعترض على هذه الحجة بقوله إنه لمن الواضح أن ماهية أى موجود لا تنطوى على وجوده ، ولكن فكرة « الموجود الكامل » قد انفردت بميزة لا تشاركها فيها أية ماهية أخرى ، ألا وهى أنها « الماهية » الوحيدة التى تنطوى على « الوجود » . ومعنى هذا أن « الموجود الكامل » هو الموجود الأوحد الذى لا سبيل إلى تصور عدمه أو لا وجوده ، لأن وجوده ضرورة لا سبيل إلى إنكارها أو الشك فيها . وكانت يرى أننا لو قلنا « إن الله موجود » ، فإن هذه القضية لا يمكن أن تخرج عن أحد أمرين : لأنها إما أن تكون قضية تحليلية ، وإما أن تكون قضية تركيبية (أو تأليفية) . فإن كانت تحليلية ، كان هناك تناقض حقيقى فى أن نضع الموضوع ونحذف المحمول ، ولكننا عندئذ سنكون بإزاء تحصيل حاصل ، لأننا لن نضيف بالوجود شيئا جديداً إلى فكرتنا عن الشيء . وأما إذا كانت هذه القضية تركيبية ، فلن يكون من حقنا أن نقول إن محمول الوجود لا يمكن أن يحذف بدون تناقض ، فإن مثل هذه الميزة وَقْف — بالضرورة — على القضايا التحليلية[1] .

وليس من شك فى أنه لا تناقض على الإطلاق فى أن نتصورُ الموجود الكامل (أو الواقعى) باعتباره « كائناً » . ولكن هذا التصور لا يخرج عن كونه مجرد إمكانية منطقية صرفة ، دون أن يكون من حقنا الاستناد إليها من أجل نسبة الوجود الواقعى إلى ذلك الموجود المتصور . وبعبارة أخرى ، يقرر كانت أن هناك فارقاً شاسعاً بين الضرورة المنطقية العقلية ، والضرورة الواقعية الفعلية ، ومن ثمّ فلا موضع للظن بأن ما نربطه أو ما نحلّه فى « الفكر » ، فقد أصبح مربوطاً أو محلولاً فى « الموجود » !

والواقع أن « الموجود » ليس « محمولا » يكفى أن نضيفه إلى أى « مفهوم » لكى نحيله إلى شيء عينى ، وإنما هو بمثابة تحقق فعلى للماهية فى صميم الوجود الخارجى . وأما من وجهة النظر العقلية الصرفة ، فإن « الواقعى » لا ينطوى على أى شيء أكثر مما ينطوى عليه « الممكن » : لأن مائة دولار واقعية (عينية) لا تنطوى على أى شيء أكثر مما تنطوى عليه مائة دولار ممكنة (متصورة) » . وبالمثل ، يمكن القول بأن

---

(١) عثمان أمين : « ديكارت » (مجموعة أعلام الفلسفة) الطبعة الأولى ١٩٤٢ ، ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

« مضمون » الفكرة الموجودة لدينا عن « الله » واحد ، سواء تصورنا الله موجوداً أو غير موجود . ومعنى هذا أن فكرة الله باعتباره موجوداً ليست أغنى فى الصفات من فكرة الله باعتباره غير موجود . حقاً إن هناك فارقاً كبيراً بين أن تكون الدولارات المائة موجودة فى رأسى فقط ، وأن تكون موجودة أيضا فى جيبى ، ولكن من المؤكد أن التجربة وحدها هى التى تحكم بما إذا كانت هذه الدولارات واقعية أم ممكنة . وتبعاً لذلك فإن تصورنا للموجود الكامل لا يكفى وحده للحكم بوجود مثل هـذا الموجود ، ما دام المعيار الأوحد للتجربة ، ألا وهو الحدس أو العيان الحسى ، غير متوافر بالنسبة إلى مثل هذا الموضوع ، ومن ثم فإننا لن نستطيع أن نحدد ما إذا كان مفهوم الله واقعيًّا أم ممكناً فقط . ولا شك أن الوهم الميتافيزيقى الذى يجعلنا نعتبر « الممكن » واقعيًّا إنما هو وَهْم لا يقل تفاهة عن وهم التاجر الذى قد يظن أنه يستطيع أن يزيد من ثروته بإضافة بضعة أصفار إلى دفتر حسابه ! وصفوة القول إن كانْت قد رفض الدليل الوجودى (أو الأنطولوجى) ، لأنه لاحظ أن هذا الدليل يستند إلى خلط واضح بَيْنَ مرتبة الفكر ومرتبة الوجود ، فى حين أن للوجود طابعاً لا تحليليًّا (Non - analytique) يجعل من المستحيل اعتباره مجرد صفة أو محمول[١] .

٣٣ ــ نقد الدليل الكونى :

إذا كان الدليل الوجودى قد اتخذ نقطة انطلاقه من مفهوم « الله » أو « الموجود الكامل » ، من أجل استخلاص « وجود » الله أو الكائن الضرورىّ ، فإن الدليل الكونى يتخذ نقطة انطلاقه من « التجربة » ــ باعتبارها شيئا حادثاً ــ ، من أجل الانتقال إلى « الله » باعتباره واجب الوجود . وكانْت يعترف بأن هذا الدليل لا يخرج فى منطوقه عما سمّاه كل من ليبنِتْس وفولف باسم « برهان إمكان العالم » A Contingentia Mundi . وربمّا كانت ميزة هذا البرهان ــ بالقياس إلى البرهان السابق ــ أنه يبدأ من التجربة (لا من الفكر) ؛ ولا شك أن مثل هذه البداية طبيعية بالنسبة إلى الفهم العادىّ . ولهذا تردَّد الدليل الكونى على ألسنة معظم علماء اللاهوت الطبيعىّ ، كما رحّب به معظم المتحمّسين للبرهنة على وجود الله .

والدليل الكونى يقرر أنه إذا كان ثمة شيء ، فلا بد من أن يكون هناك أيضا موجود ضرورىّ ضرورة مطلقة . وبما أننى أنا ــ على الأقل ــ موجود ، فلا بد من أن يكون

---

(١) «Critique De la Raison», Dialectique Transcendentale, Ch. III, Sect. IV.

هناك موجود واجب الوجود . والمقدمة الصغرى فى هذا القياس تستند إلى تجربة ، فى حين تستدل المقدمة الكبرى من تجربة عامة ، على وجود موجود ضرورىّ . ولما كان موضوع كل تجربة ممكنة إنما هو العالم أو « الكون » ، فقد أطلق على هذا الدليل اسم « الدليل الكونى » . ولكنَّ العالم لا يمكن أن يكون موجوداً ، اللهمّ إلاَّ إذا كان هناك موجود ضرورىّ يستند إليه . ومثل هذا الموجود لا بد من أن يكون موجوداً مُحدَّدا تمام التحديد فى مفهومه ، أعنى أنه لا بد من أن يكون هو الكائن الذى لا يُتصوَّر أعظم منه : Ens realissimum . ومن هنا فإن الموجود الضرورىّ هو فى الوقت نفسه الموجود الكامل .

بيد أن الانتقال من التجربة بالإجمال ، إلى علة أولى تكون هى « الموجود الضرورىّ » إنما هو فى رأى كانْت انتقال غير مشروع ، لأن مبدأ العلية يقتضى أن يكون لكل ظاهرة علة ، لا أن تكون للعلل جميعاً علة أولى واحدة . فلا معنى لتطبيق المبدأ القائل بأن « لكل حادث علة » على شىء يتجاوز بطبيعته دائرة العالم المحسوس . هذا إلى أنه ليس ما يبرّر فى عالم التجربة استنتاج وجود علة أولى لمجرّد استحالة الاستمرار إلى ما لا نهاية فى سلسلة العلل ، اللهمّ إلا إذا التجأنا إلى مبدأ عقلىّ صرف يخرج بنا عن عالم المحسوس . ولكنَّ الدليل الكونى حريصٌ على تجنب كل استنتاج أولى عقلى صرف ، فليس بدْعاً أن نراه يربط وجود « واجب الوجود » (أو الموجود الضرورى) بواقعه حدوث العالم أو أى شىء فيه . وهنا يكمن على وجه التحديد — فيما يرى كانْت — خطأ هذا الدليل ، فإن الموجود الضرورى الذى يوصلنا إليه البرهان الكونى لن يكون حتما هو الله أو الموجود الكامل ، بل قد يكون هو المادة أو العالم . والقول بأن هذا الدليل يوصلنا حتما إلى « الموجود الضرورىّ » إنما يعنى أننا ننتقل فيه من « الضرورة » إلى الوجود ، كما انتقلنا فى الدليل الأونطولوجى من « الكمال » إلى الوجود . وبهذا المعنى يكون كلٌّ من الدليلين : « الأونطولوجى » و « الكوسمولوجى » ، أو : « الوجودىّ » و « الكونى » ، مجرَّد تحليل لمفهومين مجرَّدين هما : مفهوم الكمال ومفهوم الضرورة ، على التعاقب .

وفضلاً عن ذلك ، فإننا حتى لو سلمنا بأن التجربة هى التى توصلنا (فى حالة الدليل الكونى) إلى القول بوجود « واجب الوجود » ، فإننا لن نستطيع أن نسلّم بأن التجربة أيضا هى التى سوف تظهرنا على خواصّ هذا الموجود الضرورىّ . والواقع أن الذى يحدث هنا هو أن العقل سرعان ما يتخلّى عن كل تجربة ، لكى يحلّق فى أجواء

التصوّرات المحضة ، محاولاً اكتشاف الخواص التى ينبغى أن يتصف بها الموجود الضرورىّ ، بالبحث فى ميدان الأشياء الممكنة عن تلك الأشياء التى تنطوى على شروط الضرورة المطلقة . وهنا قد يقع فى ظن العقل أنه عثر على هذه الشروط فى مفهوم « الموجود الكامل » أو « الموجود الأسمى بالذات » ، فسرعان ما نراه يقطع بأن الموجود الكامل هو حتما « واجب الوجود » أو « الموجود الضرورى » . ولكن من المؤكد أننا حين نستنتج وجود « الموجود الكامل » من وجـود « واجب الوجود » ، فإننا نتحرّك فى مجال تصورىّ صرف ، وكأننا قد عُدنا من جديد إلى الدليل الوجودىّ . ويمضى كانْت إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه لو كانت القضية القائلة بأن « كل موجود ضرورىّ لا بد من أن يكون كاملاً » قضية صحيحة ، لكان فى وسعنا أن نطبق عليها قوانين العكس المنطقى فنقول إن « بعض الموجودات الكاملة لا بدّ من أن تكون موجودات ضرورية » . ولكنْ ، لا يمكن أن يكون هناك أى فارق بين الموجودات الكاملة ، ما دام كل واحد منها هو « الموجود الأعظم » أو « الموجود بالذات » Ens realissimum . وإذن فلا مانع من أن يكون عكس القضية الكلية السابقة هو على الصورة الكلية التالية : « كل موجود كامل لا بدّ من أن يكون موجوداً ضروريًّا » . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن هذه القضية الأخيرة هى بعينها قضية الدليل الأونطولوجى ولهذا يقرر كانْت أن هناك تبادلاً واضحاً بين الدليلين الوجودى والكونى ، وأننا ننتقل من الواحدْ إلى الآخر بعملية منطقية صرفة ، وبالتالى فإن صدق الواحد منهما أو كذبه مرتبط بصدق الآخر أو كذبه . وما دمنا قد رفضنا الدليل الوجودى فيما سبق ، فلا موضع الآن لقبول الدليل الكونى الذى يعتمد عليه . هذا علاوة على ما فى الدليل الكونى من نقض يرجع إلى سوء استخدامنا لمبدأ العلية فى انتقالنا من سلسلة العلل المشروطة إلى علة أولى غير مشروطة على الإطلاق .

والواقع أن فكرة « الضرورة اللامشروطة » ، باعتبارها الدعامة القصوى أو القاعدة الأولى لجميع الموجودات ، إنما هى مطلب عقلى أساسى للذهن البشرى الذى يرى استحالة التدرج فى سلسلة العلل والمعلولات دون التوقف عند علة أولى . فنحن نشعر بالحاجة إلى البحث عن موجود أعظم يكون هو الكائن الضرورى ؛ الكائن الذى يوجد بذاته ؛ والذى يكون وجوده هو عين ماهيته . ولكن فكرة « الضرورة اللامشروطة » هى فى الوقت نفسه بمثابة الهاوية التى لا بد للعقل البشرى من أن يتردى فيها . « وليس فى استطاعتنا أن نطرد من أذهاننا ، ولا أن نواجه لحظة واحدة ، ذلك

الدوار الفكرى الذى ينتابنا لو تصورنا أن الموجود الضرورى الذى نظن أنه أعظم الموجودات الممكنة يتحدث إلى نفسه فيقول : إننى موجود منذ الأزل إلى الأبد ، ولا يوجد خارجاً عنى شىء ، اللهم إلا بمحض إرادتى ، ولكن من أين وجدت أنا نفسى »[١] ؟! وهنا نرى بوضوح أن مشكلة البرهنة على وجود الله تثير فى ذهن كانْت قضية أساسية خطيرة هى قضية قصور العقل البشرى . وكانْت يتحدث فى موضع آخر عن أولئك الذين يريدون أن يستخدموا العقل فى كل شىء ، ظانين أنهم يستطيعون بعقولهم أن يتخطوا حدود كل تجربة ممكنة ، فيقارنهم بتلك الحمامة التى تحلّق فى الهواء ، ولكنها تشعر بمقاومة الرياح ، فيخيل إليها عندئذ أنها قد تستطيع أن تطير بسهولة أكثر لو أنها حلقت فى خلاء تام ! ولكن هيهات للطير أن يحلق فى فضاء مطلق لا هواء فيه ولا مقاومة ، وهيهات للعقل أن يدرك أى شىء ، لو ركل بقدميه كل مقاومة من قِبل العالم المحسوس[٢] .

فهل نقول إذن إن كل الجهود التى يبذلها العقل فى سبيل بلوغ « الموجـود الضرورى » إن هى إلا عبث ضائع ؟ أو بعبارة أصح ، هل نقول إن هناك تناقضاً بين الجهد الذى يبذله العقل فى هذا المضمار والنتيجة التى يتوصل إليها ؟ هذا ما يردّ عليه كانْت بإحالتنا مرة أخرى إلى الحل الذى سبق له أن قدمه بخصوص التناقض الرابع من نقائض العقل النظرى ، فيقول إن العقل لا يقع فى تناقض ، اللهم إلا حين يستبقى فكرة العلة القصوى فى نطاق عالم الظواهر ، أو حين ينسب إلى مفهوم « العلة الفائقة للحس » معنى تجريبياً . ولكن ليس ما يمنعنا من اعتبار المثل الأعلى للموجود الأسمى مجرد مبدأ منظم للعقل نستطيع عن طريقه أن نحقق ضرباً من التآزر أو التناسق بين أفكارنا . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الظواهر منظمة مترابطة كما لو كانت صادرة عن علة ضرورية مطلقة . وتبعاً لذلك ، فإن فكرة الله لن تكون سوى مجرد « فرض » يخلع على جميع أفكارنا أعلى صورة من صور « الوحدة » . وإذن فإنّ من واجبنا — من جهة — ألا نكف عن المضى فى البحث عن العلل ، دون أن نزعم لأنفسنا أننا قد وصلنا إلى حد أسمى ؛ ولكن فى استطاعتنا — من جهة أخرى — أن نتصور الموجود

---

(١) « Critique de la Raison Pure, » Dialectique Transcendentale, Ch. II, Section. V .

(٢) Ibid., Introduction, I.

الذى تنتظم فيه جميع أفكارنا عن الأشياء ، باعتباره « مثلا أعلى » أو « موجوداً أعظم » . والخطأ الذى يقع فيه العقل البشرى فى هذا الصدد إنما هو ذلك الوهم الذى يتردى فيه حين يحيل مثل هذا « الفرض » إلى « موضوع واقعى » أو حين يجعل من « المبدأ المنظِّم » لأفكارنا « مبدأ مركِّبا » (أو مكوِّناً) للوجود الخارجى نفسه . وهكذا ينتهى كانْت إلى القول بأن فكرة « واجب الوجود » هى مجرد شرط صورى للفكر ، ولكنها ليست بأى حال من الأحوال شرطاً مادياً للوجود .

٣٤ — نقد الدليل الطبيعىّ الإلٰهى :

إذا كان الدليلان السابقان ينتقلان من الوجود بصفة عامة إلى الموجود الضرورىّ ، فإن الدليل الطبيعى الإلٰهى يتخذ نقطة انطلاقه من تجربة محدَّدة هى نظام العالم أو جماله ، لكى ينتقل إلى وجود علة ضرورية مُنَظِّمة ، يعتبرها هى المسئولة عن إحداث هذا النظام أو ذلك الجمال . والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى الطبيعة ، لوجدنا أنفسنا دائماً بإزاء سلسلة منتظمة من المعلولات والعلل ، أو من الوسائل والغايات ، فلا غرو أن نجدنا مدفوعين — تحت تأثير ما نراه من اطراد ظهور فى الأشياء واختفائها — إلى القول بوجود علة مدبِّرة أو قوة خالقة . وينظر الإنسان إلى ما فى العالم من نظام ، وتنوّع ، وجمال ، وغائية ، فلا يسعه سوى أن يسلم بوجود قوة عليا تعلو على كل ما فى دنيا التجربة من ظواهر عرضية ، وتكون هى مصدر ما فى العالم من استمرار وثبات . ومن هنا فقد ذاع بين الناس فى كل زمان ومكان برهان العلل الغائية . واعترف كانْت نفسه بأن مثل هذا الدليل جدير دائماً بأن يُذْكَرَ بكل احترام .

ولو أننا نظرنا الآن إلى الطريقة التى صاغ بها كانْت هذا الدليل ، لوجدناها تنحصر فى التدرُّج عَبْر المراحل الأربع الآتية :

(أولا) نحن نلاحظ أن فى العالم أمارات واضحة لوجود تنظيم غائىّ ، منفَّذ بحكمة هائلة ، وماثل فى « كُلّ » واحد ذى مضمون فائق للوصف ، وعلى مدى واسع لا يحده حد .

(ثانيا) هذا التنظيم القائم بين الوسائل والغايات غريب تماماً على الأشياء الموجودة فى العالم ، بمعنى أنه لا ينتمى إلى تلك الأشياء إلا كصفة عرضية دخيلة عليها . فليس من طبيعة الأشياء نفسها أن تنزع مِن تلقاء ذاتها نحو هذه الغايات المنظمة المقصودة بمثل هذا الانسجام ، اللهمّ إلا إذا وُجِدَ مبدأ عقلىّ مُنَظِّم يتصرف فيها ويدبّرها وفقاً لبعض الأفكار الأساسية المحدَّدة من ذى قبل .

(ثالثا) لا بد إذن من القول بوجود علة حكيمة سامية (أو عدة علل) ، لا تكون مجرد طبيعة عمياء قادرة على كل شيء ، وكأنما هي تُنتج الموجودات والأحداث التي تملأ العالم بضرب من الخصوبة اللاشعورية ، بل تكون علة حرة عاقلة تحدث العالم عن إرادة وتبصُّر .

(رابعا) تُستَنْبَط وحدة هذه العلة من وحدة العلاقات المتبادلة القائمة بين جميع أجزاء العالم ، باعتبارها عناصر داخلة فى تكوين بناء فنّى متماسك . وكل ملاحظاتنا تؤيد مثل هذه النتيجة ، فضلاً عن أنها لا تتعارض مع مبادئ « التمثيل » . وهكذا نرى أن الدليل الطبيعى الإلٰهى يستند إلى ما فى العالم من توافق ، واطراد ، وانتظام ، من أجل القول بأن مادة الأشياء لا يمكن أن تفسر مثل هذا التوافق ، وإنما لا بد من افتراض وجود عقل مُنَظِّم — خارج تلك الأشياء — يكون هو المسئول عن فرض هذا النظام على الطبيعة العمياء . ولما كانت كل أجزاء العالم منظمة فيما بينها كما لو كانت عناصر متعددة داخلة فى تكوين عمل فنّى موحّد ، فإن العقل المنظِّم للكون لا بد أن يكون موجوداً بسيطاً أو مبدأ كلياً أو علة أولى .

والنقد الرئيسىّ الذى يوجّهه كانْت إلى هذا الدليل هو أنه يقوم على تشبيه « الطبيعة » بأعمال الفن البشرى ، فى حين أن هناك فارقاً كبيراً بين الغائية فى الطبيعة والغائية فى الفن . والواقع أن المادة والصورة فى الفن مختلفتان ، والفنان هو الذى يجىء فيطبع المادة بالصورة التى يريدها . وأما فى الطبيعة فلا بدّ من البرهنة أوّلا على أن الطبيعة عاجزة من تلقاء ذاتها عن إحداث النظام الكونى . وحتى لو سلمنا بمثل هذا التشبيه ، فإن النتيجة التى سنتوصّل إليها هى أن يكون الله هو مهندس العالم ، لا بالضرورة خالقه . وهذا — مثلا — ما انتهى إليه أنكساغوراس حينما جعل من العقل الإلٰهى (أو النوس) مجرد مُنَظِّم للعَمَاء أو الخليط الأصلى ، مع قوله فى الوقت نفسه بأن هذا العَمَاء أزلى كالعقل سواء بسواء . فالدليل الطبيعى الإلٰهى عاجز عن البرهنة على أن مادة الكون وصورته مخلوقتان ، ما دام الخالق فى نظره أشبه ما يكون بالمصوِّر أو الفنان . وفضلا عن ذلك ، فإنه لما كانت تجربتنا — بطبيعتها — قاصرة محدودة ، ولما كان العالم لا يخلو من مظاهر نقص ، فإن القوة المنظمة التى يقتادنا إليها هذا الدليل لن تكون قوة لا متناهية غير محدودة بل ستكون مجرد عقل كبير محدود أو متناه . ومعنى هذا أننا لن نستطيع عن طريق هذا الدليل أن نكون لأنفسنا مفهوماً واضحاً عن موجود كامل ، قادر على كل شىء ، عالم بكل شىء ، مطابق لما يتصوره عقلنا فى

العادة عن « الله » . ولكن أصحاب هذا الدليل — مع ذلك — يزعمون أنهم يصلون عن طريق النظر إلى ما فى العالم من نظام ، وجمال ، وتنوع ، وانسجام ، إلى موجود كامل يدعون أنه خالق الكون ، وعلته الضرورية . وهم فى هذا الزعم لا يقتصرون على ارتكاب خطأ منطقى واحد هو عدم مراعاتهم لضرورة التناسب بين المعلول (العالم) والعلة (الله) ، بل هم يقعون أيضاً فى مغالطة أخرى أشد خطورة ، ألا وهى انتقالهم — بطريقة ضمنية غير مشروعة — من فكرة الضرورى إلى فكرة الكامل ، على نحو ما بينا فى الدليل الكونى . ولا نرانا فى حاجة إلى أن نعيد ما سبق لنا قوله من أن الدليل الكونى قائم فى صميمه على الدليل الوجودى . وهكذا ينتهى كانْت إلى القول بأن أصحاب الدليل الطبيعى الإلهى فى غير ما حاجة إلى الإزراء بالدليل الوجودى ، لأنه إن صح أن هذا الدليل الأخير هو مجرد نسيج عنكبوتى قد حاكته بعض العقول المظلمة الغامضة ، فإن أصحاب الدليل الطبيعى الإلٰهى هم أول ضحية وقعت فى شراك هذا النسيج !

حقا إن من مزايا الدليل الطبيعى الإلٰهى أنه يتخذ نقطة انطلاقه من تجربة محسوسة ، لا من تصور مجرد ، ولكنه ما يكاد يخطو بضع خطوات فى عملية البرهنة على وجود علة ضرورية لما فى العالم من نظام ، حتى نراه يخلِّف التجربة وراء ظهره ، ويترك سبيل الطبيعة الذى كان قد سلكه ، لكى يطفر إلى مجال الإمكان المحض ، ويحلِّق بأجنحة الأفكار وحدها ! ومن هنا فإن أصحاب هذا الدليل يطلقون العنان لتصوراتهم المحضة ، ويعمدون إلى القيام بتشبيهات واسعة يستمدونها من أوهامهم العقلية العريضة ، ظانين أن التجربة وحدها هى رائدهم فى كل ما يقولونه عن تلك القوة الحكيمة العاقلة للطبيعة . ولا شك أنهم حين يزعمون أن المنظم لهذا العالم الحادث ، المحدود ، الناقص ، إنما هو حتما ذلك الموجود الضرورى ، اللامتناهى ، الكامل ، الذى نسميه باسم « الله » فإنهم فى الحقيقة إنما يقومون بطفرة ذهنية ليس ما يبررها فى صميم منطق التجربة . ولا نزاع فى أن انتقال أصحاب الدليل من فكرة « القوة المنظمة للعالم » إلى فكرة « الله » أو « الموجود الكامل » إنما هو انتقال غير مشروع من « التجربة » إلى « فرض عقلى » مختلف عنها تمام الاختلاف . وإذن فإن الدليل الطبيعى الإلٰهى قائم على الدليل الكونى ، فى حين أن الدليل الأخير قائم — بدوره — على الدليل الوجودى . ولما كانت هذه الأدلة الثلاثة هى الأدلة الوحيدة الميسرة للعقل البشرى من أجل البرهنة على وجود الله ، فسيظل الدليل الوجودى هو الدليل

الأوحد الذى يستطيع الفكر عن طريقه — على الرغم من كل ما فيه من عيوب — تجاوز دائرة التجربة ، من أجل إثبات وجود « واجب الوجود » من مجرد تحليله لمعنى « واجب الوجود »(١) .

٣٥ — نظرة عامة إلى نقد كانْت للميتافيزيقا :

اختلف مؤرخو الفلسفة فى الحكم على قيمة « الجدل الصورى » ، فذهب قوم إلى أن كانْت قد أراد من ورائه بيان استحالة قيام أية ميتافيزيقا نظرية ، بينما قال آخرون إنه لم يقصد من ورائه إلا إلى القضاء على الميتافيزيقا الإيقانية (الدوجماطيقية) ، بكافة فروعها ، مستنداً إلى تقسيم فولف الثلاثى للميتافيزيقا إلى علم نفس عقلى ، وعلم كون عقلى ، وعلم لاهوت عقلى . وليس من شك عندنا فى أن كانْت لم ينصب نفسه منذ البداية عدوا لكل ميتافيزيقا ، بل هو قد أراد — على حد تعبيره — أن يخلص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم . والخطأ الجوهرى الذى وقع فيه معظم الميتافيزيقيين هو أنهم حاولوا الامتداد بأفكارهم عن النفس والعالم ، والله ، إلى ما وراء حدود التجربة ، فاستخدموا تلك الأفكار استخداما متعاليا Transcendant غير مشروع . وكانْت لا يزعم أنه لا وجود لموضوعات الميتافيزيقا ، بل هو يرى أنه ليس فى وسع عقلنا إدراك وجودها وماهيتها . وفضلا عن ذلك ، فإن اهتمام كانْت بنقد الدليل الوجودى قد أظهرنا بكل وضوح على أن مرتبة الوجود عنده غير مرتبة الفكر ، وأننا لن نستطيع أن نظفر من « الماهية » إلى « الوجود الواقعى » . وإذا كان كانْت قد رفض « المثالية » أو « التصورية » بكل شدة ، فذلك لأنه قد ثار على كل محاولة ميتافيزيقية من أجل استنباط الوجود استنباطا منطقيا أوليا ، ابتداء من مجموعة من المفاهيم أو التصورات(٢) . ولكن هذا لا يعنى أن يكون كانْت مجرد فيلسوف تجريبى يرفض كل علم لا يستند إلى الحس ، ويعتبر الميتافيزيقا مجرد وهم عقلى يقوم على تجاوز الظواهر بدون أدنى حق ، وإنما يجب أن نتذكر أن كانْت قد أنكر على التجربة الحسية كل وظيفة أنطولوجية ، وأنه قد جعل مهمة المحسوس هى أن يخبرنا بأن ثمة شيئاً ، دون أن يكون فى وسعه أن ينبئنا بحقيقة أمر هذا الشىء . وهذا ما عبَّر عنه كانْت نفسه بقوله : « إن الأشياء التى ندركها ... ليست فى ذاتها على نحو ما ندركها ... وكذلك علاقاتها

---

(١) « **Cr. R. Pure** », Dialectique Transcendentale, Ch. III., Sect. 6.

(٢) F. Alquié : « **La Nostalgie de l' Etre.** », P. U. F., 1950, pp. 23 - 24.

ليست فى الواقع ونفس الأمر على نحو ما تبدو لنا »(٣) فالفلسفة النقدية بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد صورة منقحة من صور « التجريبية » (كما زعم البعض) ، ولكنها فى الوقت نفسه بعيدة كل البعد أيضاً عن أن تكون مجرد صورة منقحة من صور « المثالية » (التى تنكر وجود الأشياء خارجاً عن الموجودات المفكرة) وبين هاتين النزعتين المتعارضتين يقف كانت مؤكّدا أهمية « الميتافيزيقا » باعتبارها اعترافاً بأن ثمة شيئاً فيما وراء المحسوس ، وإنْ كان عقلنا غيرَ مُيسَّر لاستيعاب ذلك الشىء الذى يندّ بطبيعته عن كل تحديد . وعلى حين نجد أن التجريبيِّين قد وحَّدوا بين « الحسّ » وبين « الوجود » ، بينما وحَّد العقليون (أو المثاليون) بين « العقل » و « الوجود » ، نلاحظ أن كل جهد كانْت قد انحصر فى رفض التوحيد بين « الوجود » وبين أى شىء آخر كائنا ما كان . ونحن نعرف كيف حاول الكثير من الميتافيزيقيّين التقليديّين إقامة صروح عقلية شامخة ، من أجل الارتقاء إلى قمة الوجود ، ولكنّ المواد التى استعان بها هؤلاء الميتافيزيقيون لم تكن تكفى — فى رأى كانْت — إلاَّ لإقامة مساكن بشرية متواضعة ! ومن هنا فقد بقى « الوجود » سرًا منيعاً هيهات لأى عقل بشرى متناهٍ أن يرْقَى إليه أو أن يحيط به ، كما بقيت « الحقيقة اللامشروطة » أو المطلق « أرضاً مجهولة » لم تستطع أية مغامرة إنسانية أن تمتد إليها أو أن تجوس خلالها !

ولكنْ ، أليست هذه النتيجة التى انتهى إليها كانْت من كل نقده للعقل النظرىّ الخالص مجرَّد نتيجة سلبية محضة ؟ أو بعبارة أخرى ، ألم يكرّس كانْت كل جهوده لبيان استحالة الميتافيزيقا باعتبارها علماً ، وكأن كل مهمة العقل عنده إنما تنحصر فى التنكّر لذاته والاعتراف بعجزه ؟ بل حتى لو نظرنا إلى نقائض العقل الخالص ، ألسنا نلاحظ أن كانْت كان أميل إلى قبول « النقائض » منه إلى التسليم بالقضايا ؟... كل تلك اعتراضات أثارها خصوم الفلسفة الكانتية فى وجه « نقد العقل النظرى » ، على اعتبار أنه مجرد هدم للميتافيزيقا التقليدية بالمعنى الموجود لدى ديكارت وليبنتس وفولف لهذه الكلمة . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أنكر كانت وجود حدْس فائق للحسّ ، وكيف جعل من الذهن والعقل صورتين خاويتين لا تنطويان على أية مادة خاصَّة بهما . ولكنَّ من المؤكد مع ذلك أن كانْت لم يقتصر على الكشف عن أوهام الميتافيزيقا ، بل هو قد حاول تفسيرها وتبريرها بوجه ما من الوجوه ، لأنه لاحظ أنها

« Cr. R. Pure », Esthétique Transcendentale, 8. Remarques générales. (١)

تستند إلى طبيعة العقل البشرى نفسه ، وتقوم على قوانين الروح الإنسانية ذاتها . فلم ينظر كانْت إلى الميتافيزيقا نفسها باعتبارها وَهْمًا لا بدّ من القضاء عليه ، بل هو قد اعتبرها ميلا طبيعيا تابعاً من صميم تكويننا البشرىّ . وعلى الرغم من أنَّ كانْت قد أكّد عجز العقل النظرى عن البرهنة على أهم موضوعات الميتافيزيقا ألا وهى النفس ، والعالم ، والله ، إلاَّ أنه لم يقل بأن فى وسع العقل البرهنة على عدم وجود هذه الموضوعات . ولما كان كانْت قد لاحظ أن العقل الذى يستطيع التدليل على خلود النفس ، وخلق العالم ، ووجود الله ، يستطيع أيضاً التدليل على فناء النفس ، وقدم العالم ، وعدم وجود الله ، فقد آثر أن يكف عن استخدام العقل للبرهنة على القضايا الميتافيزيقية التى تخرج بطبيعتها عن دائرة الظواهر . ولكنَّ هذا لم يمنعه من القول بأن أفكار العقل أفكار أساسيّة ، وأنها تمثل ممكنات هامة ، وأنها قد تستحيل إلى حقائق ثابتة إذا انضافت إليها قوة أخرى تفتح أمامنا السبيل للإيمان بها . وبهذا المعنى يكون كانْت قد هدم الميتافيزيقا الكلاسيكية لكى يمهّد الطريق أمام ميتافيزيقا الاعتقاد التى ستحل محل ميتافيزيقا العلم . وهكذا يكون نقد العقل النظرىّ مجرد تمهيد ضرورىّ لنقد العقل العملى .

بيد أننا نلاحظ — مع ذلك — أن كانْت لم ينكر الميتافيزيقا بالمرة ، كما وقع فى ظن الكثيرين ، بل هو قد حاول أن يدافع عن الميتافيزيقا المشروعة التى تنبع من طبيعة العقل ، دون أن تزعم لنفسها الحق فى فرض مفاهيمها على التجربة . وليس من شك فى أنه ما دامت الطبيعة نفسها هى التى وضعت فينا هذا الميل البشرىّ إلى الميتافيزيقا ، فلا بدّ من أن يكون للنزوع الميتافيزيقى دوره فى الحياة الإنسانية . والظاهر أن الأصل فى هذا النزوع هو رغبتنا الطبيعية فى تحرير فكرنا من قيود التجربة ، وحدود الملاحظة البسيطة للطبيعة ، من أجل تنظيم أفكارنا على صورة نسق عقلىّ متكامل . ومن هنا فإن العقل البشرى الذى يعلم تمام العلم أنه هيهات لأى علم طبيعى أن يكشف لنا عن « باطن الأشياء » ، سرعان ما يجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحدود النهائية لكل معرفة بشرية ، وبالتالى فإنه سرعان ما يتطلع إلى معرفة « المجهول » الذى يمتدّ فيما وراء تلك الحدود . والميتافيزيقا إنما هى تلك المعرفة التصوُّرية المحضة التى تنبعث من اصطدام العقل بحدوده الخاصة ، وإيمانه بأن « التجربة » لا يمكن أن تكون هى الكلمة الأخيرة لكل معرفة ...

الفصل السابع

الميتافيزيقا المشروعة

٣٦ — من التجربة إلى الشيء في ذاته :

رأينا أن كل معرفة بشرية إنما تبدأ بالحدوس الحسية ، ثم تنتقل منها إلى المفاهيم أو التصورات الذهنية ، لكي تصل في النهاية إلى الأفكار أو المبادىء العقلية . وقد لاحظنا أن هذه العناصر الثلاثة المتمايزة تقابل قُوَى الروح الإنسانية الثلاث : الحساسية ، والذهن ، والعقل ، على التعاقب . ولكن ثمة سمة مشتركة تجمع بين القُوَى الثلاث ، وتلك هي أن كل قوة تمثل — في نطاقها الخاصّ — مبادىء وحدة وترابط ، بحيث تكمّل قوة الذهن عملية التوحيد التي حققتها الحساسية ، ثم تجيء قوة العقل فتكمّل عملية التوحيد التي حققها الذهن . ومع ذلك فإن أية قوة من هذه القوى الثلاث لا تزوّد المعرفة البشرية بأية مادة من المواد ، وإنما هي جميعاً صور خاوية ، أو وظائف تأليفية محضة . والمصدر الذي تَرِدُ إلينا عن طريقه مادة المعرفة ، إنما هو « المعطيات الحسية » أو « الحدوس الحسية » التي لا تتصف بأى تماسك أو ترابط أو تآلف . ولهذا فإن قوة الحساسية تفرض على تلك الكثرة الواردة إلينا من الخارج أول صورة من صور الوحدة ، إذ تطبعها بطابع الزمان والمكان ، فلا يلبث الحدْس الحسيّ أن يستحيل إلى « ظاهرة » . وعندما تستحيل الظاهرة بدورها إلى مادة تَمْثُل أمام مقولات الذهن ، فإنها لا تلبث أن تخضع لصورة جديدة من صور الوحدة ، وعندئذ لا تلبث أن تستحيل إلى « تجربة » ، بالمعنى الكانتى لهذه الكلمة ، فتكتسب بذلك صفتي العمومية والكلية اللازمتين لكل معرفة علمية . وأخيراً يحاول العقل أن يفرض على « التجربة » — باعتبارها مادته الخاصة — صورة عليا من صور الوحدة ، فنراه يعمد إلى تكوين « مركّب » أسمى يضمّ فيه جميع معارفه العقلية ، أو يتصوّر على الأقل مثلاً أعلى يعتبره بمثابة الوحدة الكبرى لجميع أفكاره . وكما ينطبق الذهن على حدوس الحساسية ، فإن العقل ينطبق على مقولات الذهن .

وكانْت يستنتج من كل هذا أن العلم الرياضى والعلم الطبيعى ممكنان ، لأن الأحكام الأولية التركيبية ممكنة بالنسبة إلى هذين العلمين . ومعنى هذا أنّ قوانين

الذهن هى أوليا نفس قوانين الأشياء ، **على نحو ما تبدو لنا** . والعلم الموضوعى الذى توصلّنا إليه قوانين الذهن إنما هو بالضرورة علم إنسانى لا يَصْدُق إلاّ على الظواهر . ولكن هذا لا يُخوِّل لنا الحق فى القول بأن تجربتنا هى النموذج الأوحد لكل تجربة ممكنة ، أو أن الحدس الموجود لدينا فى المكان والزمان هو الحدس الوحيد الممكن ، أو أن العقلية الاستدلالية التى نتمتع بها هى الشكل الوحيد لكل عقل ممكن . ومن هنا فإن كانْت يحذّرنا من اعتبار مبادىء إمكانية التجربة شروطاً عامة كلية للأشياء فى ذاتها . ولكنّ هذا لا يمنعنا فى رأيه من أن نهتم بالبحث فى موضوع « الأشياء فى ذاتها » ، فإن التجربة لا تكفى وحدها لإشباع نهم العقل البشرى . والميتافيزيقا التى طالما تعلَّق بها الإنسان فى سعيه نحو توحيد المعرفة البشرية ، إنما هى مظهر من مظاهر عدم كفاية التفسير الطبيعى من أجل إرضاء العقل . فنحن ميتافيزيقيون — بطبيعتنا — لأننا نميل دائماً إلى البحث عن شىء آخر يعلو على كل تجربة ، ولأننا نسعى باستمرار نحو التعرُّف على ما يمتد فيما وراء حدود كل معرفة موضوعية .

٣٧ — وظيفة الميتافيزيقا باعتبارها علماً نظريا :

يرى كانْت أن الميتافيزيقا علم نظرى محض ، بمعنى أنها مستقلة تمام الاستقلال عن كل تجربة . وعلى الرغم من أن الرياضيات تشبه الميتافيزيقا من حيث إنها علم نظرى ينصب على بعض المفاهيم أو التصورات ، إلا أن مفاهيم الرياضة تنطبق على الحدْس ، فى حين أن العقل عندما يعمل فى مضمار الميتافيزيقا فإنه لا يكون إلا تلميذاً لنفسه !(١) وتبعاً لذلك ، فإن الميتافيزيقا تختلف اختلافاً كبيراً عن كل ما عداها من العلوم ، نظراً لأنها لا تكاد تعدو فى دراستها مبادىء العقل ، وحدود استعماله ، على نحو ما تحددها تلك المبادىء . وحين يعرف الميتافيزيقى أن مبادىء العقل هى مجرد مبادىء منظمة لا مبادىء مكوِّنة ، فإنه عندئذ لا يمكن أن يقع فى الأخطاء التى اقترفها أصحاب الميتافيزيقا الإيقانية غير المشروعة . والواقع أن فائدة الأفكار أو المبادىء العقلية ليست مجرد فائدة سلبية محضة ، بل هى أيضاً فائدة إيجابية لا تخلو من نفع بالنسبة إلى الذهن أو الفهم نفسه . حقا إن فى وسع الفهم عن طريق المقولات أن يوحِّد فيما بين سائر العناصر المتكثرة التى يمده بها الحدس ، فيكوِّن بذلك سلاسل من الشروط ؛ ولكن العقل وحده هو الذى يستطيع أن يخلع على تلك المعرفة أعلى صورة

---

(١) « Critique de la Raison Pure, », Préface de la seconde édition.

من صور الوحدة ، نظراً لأنه يملك القدرة على التسامي نحو فكرة مجموع السلاسل أو جملة الشروط . ومعنى هذا أن للأفكار وظيفة تأليفية هامة هي تحقيق الوحدة الكبرى لجميع مفاهيم الذهن . ولا سبيل إلى تحقيق مثل هذه الوحدة ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى البحث عما بين المفاهيم من عناصر مشتركة أو متجانسة ، بحيث نتمكن من تحديد الأجناس والأنواع . ولكى تتحقق هذه العملية المنطقية ، فلا بد من أن تتوافر فى الظواهر سمات ثلاث متمايزة هى التجانس الذى يسمح لنا بمقارنتها بعضها بالبعض الآخر ، والنوعية التى تحول بيننا وبين مزج أو خلط فئات الأجناس المختلفة بعضها بالبعض الآخر ، ثم الاتصال الذى يدعو الذهن إلى البحث عن أوجه القرابة بين الأجناس المختلفة ، حتى تلك التى قد تبدو فى الظاهر بعيدة أو مغايرة تماما لكل ما عداها ، بحيث نتدرج فى سلسلة الأجناس من القريب إلى البعيد ، مارّين بالأجناس المتوسطة ... وإذن فإن التجانس ، والنوعية ، والاتصال تمثل الشروط العقلية الثلاثة التى لا بد لأشكال الظواهر من مطابقتها ، حتى يكون فى الإمكان توزيعها منطقيا أو تنظيمها فى نسق واحد متدرج من الأجناس والأنواع .

بيد أن كانْت حريص على تذكير أهل الميتافيزيقا بأن هذه المبادئ التى يضعونها ، أو تلك الأجناس والأنواع التى يصنفونها ، لا تنطوى على أية قيمة موضوعية مطلقة ، وإنما هى مجرد مبادئ تنظيمية ، أو قواعد توحيد عقلى ، وليس لها سوى مجرد فائدة نقدية.والميتافيزيقى حين يبحث فى الطبيعة عن أوسع صورة من صور الوحدة ، وأغنى صورة من صور التنوع ، وأعمق صورة من صور الاستمرار أو الاتصال ، فإنه لا يضع قوانين مطلقة للأشياء ، بل هو يقتصر على تحديد بعض المبادئ العقلية التى قد تعين المعرفة التجريبية على بلوغ أقصى درجة من درجات الوحدة . وإذن فإن الميتافيزيقا المشروعة فى رأى كانْت إنما هى تلك التى تحرص على استخدام أفكار العقل الخالص استخداماً مشروعاً ، فلا تجعل منها سوى مجرد قواعد لهداية الذهن فى سعيه نحو المعرفة الموحدة المتكاملة ، بدلا من أن تحاول فرضها على التجربة باعتبارها مبادئ ذات قيمة موضوعية مطلقة .

٣٨ — الميتافيزيقا من حيث هى معرفة تقوم على الحدود :

لئن يكُنْ العالم المحسوس مجرَّد سلسلة من الظواهر المترابطة وفقا لقوانين عامة ، إلا أن إدراكنا لهذه الظواهر مشروط كما رأينا بما يكمن وراءها من حقائق أو أشياء فى ذاتها . حقا إننا لا نعرف شيئا عن تلك « المعقولات » أو « الأشياء فى ذاتها » ، ولكن

مشكلة الميتافيزيقا لا بد من أن تنشأ على وجه التحديد حينما يكون علينا أن نتصور كيف يستطيع عقلنا أن يقيم علاقة بين الظواهر التي يعرفها ، وذلك الشرط الأسمى الذي لا يعرفه أو الذي لن يعرفه مطلقا . ومعنى هذا أن ثمة ترابطاً في داخل معرفتنا بين « المعلوم » وبين عنصر آخر « مجهول » لدينا تماماً ، ومثل هذا الترابط إنما يدعونا إلى تحديد الصلة القائمة لدينا بين هذا « المعلوم » وذلك « المجهول » . فهل نقول بأن ما يحدّ تجربتنا إنما هو بالضرورة شيء خارج تماماً عنها ، وكأنما هو « خلاء محض » أو فراغ مطلق ؟ هذا ما يرد عليه كانْت بقوله إنه لا بد لنا من تحليل مفهوم « الحد » Limite : فإن الحد شيء إيجابي يقع بين ما يحصره أو يحده من جهة ، وبين المكان الممتد خارج ذلك الكل المعلوم من جهة أخرى . وبهذا المعنى يمكن القول بأن « الحد » معرفة إيجابية حقيقية لا يكتسبها العقل إلا حينما يمتد إلى ذلك الحد ، دون أن يحاول مع ذلك تجاوزه أو تخطيه ، لأنه عندئذ لن يجد نفسه إلا بإزاء خلاء محض أو مكان فارغ يستطيع فيه أن يتعقل صوراً يخلعها على الأشياء ، لا الأشياء ذاتها . وإذن فإن واقعة انحصار مجال المعرفة أو تحدُّده ، نتيجة لوجود شيء يظل مجهولا لدينا باستمرار ، إنما تمثل « معرفة عقلية » تحول دون انحصار العقل نفسه داخل نطاق العالم المحسوس . وليست الميتافيزيقا — في رأى كانْت — سوى هذه المعرفة العقلية بالحدود ، أعنى إدراك ما هنالك من علاقة أو ترابط بين ما يمتد خارج المحسوس ، وما هو متضمَّن في داخله[1] .

وهنا يقيم كانْت تفرقة دقيقة بين مفهوم « الحدّ » ومفهوم « الحاجز » ، فيقول إن الحدود تفترض دائماً وجود مكان يمتدّ خارج محل ما ويحصره ، في حين أن الحواجز تتسم بصبغة سلبية محضة لأنها تعيِّن كمية الموضوع من حيث كونها محدودة لا تنطوى على أيّ مجموع مطلق . وتبعاً لذلك فإن كانْت يقرر أن العقل البشرى يصطدم في الرياضيات والفيزياء بحواجز ، لا بحدود ، نظراً لأن العالم الرياضي أو العالم الفيزيائيّ لا يمكن أن يسلم بوجود أشياء خارجة عن نطاق بحثه لن يكون في وسعه يوماً الوصول إليها . ومع ذلك فإن العالم الرياضيّ مثلاً مضطر إلى الاعتراف بوجود « حواجز » ما دامت المعرفة الرياضية لا يمكن بطبيعتها أن تنصبّ إلا على ظواهر . وهكذا الحال أيضاً

---

(١) **« Prolégomènes à toute Métaphysique Future. »** trad Gibelin, 1941, p. 143.

بالنسبة إلى عالم الطبيعة ، فإنه لن يستطيع يوماً — كما سبق لنا القول — أن يكشف لنا عن « باطن الأشياء » ، أعني ما هو ليس بظاهرة ، وإن كان يصلح مع ذلك مبدأ أسمى لتفسير الظواهر ، وحتى لو اقترحنا على عالم الطبيعة مثل هذا المبدأ (كالقول مثلا بتأثير بعض الموجودات اللامادية) فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى استبعاده من سلسلة تفسيراته ، لأنه لا موضع لمثل هذا المبدأ فى سلسلة الإدراكات الواقعية القائمة على قوانين التجربة . وأما بالنسبة إلى الميتافيزيقى ، فإن الملاحظ أن طبيعة بحثه تضطره إلى الامتداد نحو حدود المعرفة ، من أجل محاولة التطلع إلى ما يمتد فيها وراء كل تجربة ؛ وهو يجد نفسه مدفوعاً إلى هذا التشوُّف ، تحت تأثير حافز طبيعى من حوافز العقل البشرى نفسه ، دون أن يكون هناك أى تعسُّف أو افتعال من جانبه فى مثل هذا الميل الطبيعى .

٣٩ — الميتافيزيقا من حيث هى ميل طبيعى :

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يمكن أن يقف العقل البشرى من مشاكل الميتافيزيقا موقف اللامبالاة أو عدم الاكتراث ؟ أو بعبارة أخرى ، هل يستطيع الفيلسوف أن يضرب صفحاً عن أفكار العقل ، بدعوى أنها أفكار عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحتها ؟ وإذا صح أن العقل عاجز عن البرهنة على حرية الإرادة ، وخلود النفس ، ووجود الله ، أفلا يكون من الأصلح للأخلاق والدين أن ننكر الميتافيزيقا بالمرة ؟... كل تلك أسئلة طالما أثارها خصوم الميتافيزيقا فى وجه النقد الكانتى ، خصوصاً وأن النتيجة النهائية التى خُيل إليهم أن كانت قد استخلصها من هذا النقد هى ضرورة القضاء على كل ميتافيزيقا . ولكنَّ كانت نفسه قد أكد لنا أكثر من مرة أن من المحال على العقل البشرى أن يقف موقف عدم الاكتراث من مشكلات حيوية تمس مصير الإنسانية ذاتها ، وتقترن فى صميمها بطبيعة تكوين العقل البشرى نفسه . وهذا هو السبب فى أن كانت يقرر أن الأصل فى ظهور الميتافيزيقا إنما هو ذلك الميل الطبيعى الموجود لدى العقل البشرى ، والذى يدفعه دائماً نحو التطلع إلى ما يمتد فيما وراء حدود المعرفة الميسَّرة له تجريبيًّا . وما دامت الميتافيزيقا هى طفل العقل المدلَّل ، فإن من الخطأ أن ننسب ظهورها إلى محض الصُّدْفة ، ما دام العقل هو الذى أرادها ، وهو الذى كوَّن بذرتها الأصلية ، وهو أيضاً الذى دبرها بحكمته من أجل تحقيق بعض الغايات الهامة . ومعنى هذا أن الميتافيزيقا — مَثَلُها فى ذلك كمَثَلِ أى علم آخر — إنما هى فى جوهرها من خَلْق الطبيعة نفسها ، فلا مجال لاعتبارها مجرد نتيجة لاختيار

تعسُّفى ، أو مجرد امتداد عَرَضى لتقدم التجربة . وما دامت الميتافيزيقا تعبر عن ميل إنسانى طبيعى لا سبيل إلى محوه أو القضاء عليه ، فلا محل لافتراض إمكان اختفائها يوماً ، وبالتالى لا موضع للقول بأن تقدم العلم سيكون هو الكفيل بإزالتها تماماً من عالم الوجود(١) .

حقا إن كانْت نفسه يلاحظ أن الكثير من الفلاسفة فى عصره قد تخلوا عن الميتافيزيقا ، ولكنه لا يرى فى هذا التخلى سوى مجرد مظهر لعجز أولئك الفلاسفة عن فهم الدور الحقيقى الذى تقوم به الميتافيزيقا فى حياتنا البشرية . والواقع أنه مادام التفسير الفيزيائى أو الطبيعى عاجزاً عن إرضاء العقل ، فسيظل الميل الميتافيزيقى حقيقة واقعية لا غناء عنها . وليس الغرض من هذا الميل سوى تحرير فكرنا من قيود التجربة ، وإطلاق سراحه من أسر الملاحظة الطبيعية البسيطة . حقا إن العقل لن يستطيع أن يكتسب أية معرفة موضوعية محدَّدة عن تلك المعقولات التى تعلو على كل تجربة ممكنة ، ولكن حَسْبُهُ أن يتطلع — على الأقل — إلى ذلك المجال الواسع المفتوح أمامه ، ألا وهو مجال « المعقولات » أو « الحقائق » أو « الأشياء فى ذاتها » . ولئن كان العقل العملى وحده هو الذى يستطيع — كما سنرى فيما بعد — أن يجعل من ذلك « المجهول » موضوعاً للاعتقاد ، أو الإيمان ، بالنسبة لنا ، إلا أن من المؤكد أن لدى العقل نزوعاً طبيعياً نحو تصوّر ذلك « المجهول » الذى يلتقى به دائماً على الحدود ! وقد وجُدِتَ الميتافيزيقا فى كل زمان ومكان ، لأن الإنسان لم يستطع أن يتصور أن يكون الفراغ المطلق أو الخلاء المحض هو الشىء المجهول الذى يمتدّ فيما وراء حدود معرفتنا البشرية الناقصة . ولو كانت « الطبيعة » هى كل شىء ، أو لو كانت الكلمة الأخيرة للتجربة ، لكان الميل الميتافيزيقى الموجود لدينا غير ذى موضوع. ولكننا نعرف — لحسن الحظ — أن الطبيعة لم تودع لدينا هذا الميل عبثاً ، فلا بد من أن تكون للميتافيزيقا قيمتها (وغايتها) من حيث هى ميل طبيعى .

بيد أن كانْت يعترف مع ذلك بأن الميتافيزيقا هى العلم الوحيد الذى لم يحرز أى تقدم منذ عهد أرسطو ، فى حين أن سائر العلوم الأخرى قد قطعت أشواطاً بعيدة المدى فى سبيل التقدُّم . وهو يعجب لوضع الميتافيزيقا بالنسبة إلى ما عداها من العلوم

(١) « **Prolégomènes à toute métaphysique future ,...** », trad, Gibelin, Vrin, 1941, pp. 141 & 160,

الأخرى ، فيقول إنَّ المشكلة لا تعدو أحد أمرين : فإما أن تكون الميتافيزيقا علماً ، وفى هذه الحالة يكون من حقنا أن نتساءل : لماذا لم يستطع هذا العلم أن يكتسب كغيره من العلوم تقديراً إجماعياً مستديماً ؛ وإما ألا تكون الميتافيزيقا علماً ، وفى هذه الحالة يكون من حقنا أن نتساءل : لماذا تدّعى الميتافيزيقا لنفسها دائماً هذا الاسم ، ولماذا تخدع العقل البشرى بآمال كثيرة هيهات لها أن تشبعها أو أن تبلغها . ويمضى كانْت فى وصف المحاولات الكثيرة التى قام بها العقل فى مضمار الميتافيزيقا، فيقول لنا : إن العقل قد دأب هنا على إقامة الصروح الشامخة ، ولكنه لم يُقِمْ مرة صرحاً واحداً إلاَّ وأهوى عليه من بعد بمعوله الهدَّام ، فلم يُبْقِ منه و لم يَذَرْ ! وربما كان السرّ فى هذا الهدم المستمر ، هو أن العقل حريصٌ على تعرُّف طبيعة الأسس التى وضع دعائمها ، فهو يهدم لكى يراجع طريقته فى البناء ، ولكى يتأكد من سلامة الأسس التى شيَّد فوقها أبنيته الهائلة ومن هنا فإن كانْت يعترف بأننا لا زلنا مفتقرين إلى ميتافيزيقا ، على الرغم من أن لدينا بطبيعتنا نزوعاً ميتافيزيقيًا لا شك فيه . وليس « النقد » فى رأى كانْت سوى المقدمة الضرورية لقيام ميتافيزيقا علمية يمكن أن تشبع حاجات العقل البشرى . وكانْت واثق — كما سبق لنا القول — من أنه يستحيل على العقل البشرى أن يعدل نهائيا عن كل بحث ميتافيزيقى ، اللهم إلا إذا أمكن أن يكون سأم الإنسان من استنشاق هواء فاسد ، دافعاً له يوماً إلى الامتناع بالمرة عن التنفس !

٤٠ — الميتافيزيقا من حيث هى حاجة إلى ما وراء التجربة :

إذا كان الأصل فى الميتافيزيقا هو ذلك الميل الطبيعى الذى لا يجعلنا نقنع بما تقدمه لنا التجربة ، فإن الدافع إلى الاستعانة بأفكار العقل إنما هو الحاجة إلى ما وراء التجربة . صحيحٌ أنه ليس من حقنا أن نصدر أى حكم موضوعى على ذلك العالم العقلى الذى يتخطى نطاق الظواهر ، ولكن من حقنا أن نفترض وجود شىء فيما وراء المكان والزمان والتجربة ، أعنى فيما وراء العالم المحسوس . والميتافيزيقا — كما أسلفنا — إنما تظهر بكل حدتها عند نقطة تلاقى المكان الملىء — ألا وهو التجربة — بالمكان الفارغ الذى لا نعلم عنه شيئًا — ألا وهو المعقولات — وليس فى استطاعة العقل أن يقف موقف عدم الاكتراث من تلك الحقيقة المجهولة التى يصطدم بها عند حدود المعرفة ، وإنما هو مضطر إلى التساؤل عن نوع العلاقة التى يمكن أن تقوم بينه وبينها ، أعنى بين جملة شروط التجربة وبين ذلك اللامشروط المطلق . وليست فكرة « العالم المعقول » أو « الموجود اللامادى » أو « الكائن اللامتناهى » سوى مجرد تعبير

عن شعور العقل بوجود حالة « لا تجانس » بين حدَّىْ هذه الصلة ، أعنى بين الظواهر والأشياء فى ذاتها . وسواء أكان فى الإمكان معرفة تلك الأشياء ، أم كان ذلك ضرباً من المستحيل ، فإن الذى لا نزاع فيه هو أن تلك الأشياء لا بد من أن تكون نسيج وَحْدِها ، أعنى أنها لا بد أن تكون نموذجاً أسمى للكمال . ولئن كنا نجهل ماذا عسى أن تكون عليه تلك الأشياء فى ذاتها ، أعنى بطريقة محدَّدة ، إلا أننا نستطيع على الأقل أن نتصور وجود علاقة بين تلك الأشياء وبين عالم الحس ، وبالتالى فإننا نستطيع أن نُعمل عقلنا فى تصور الرابطة القائمة بينهما ، مستخدمين فى هذا التصور ما لدينا من مفاهيم عقلية أو أفكار تنظيمية .

وهنا قد يقول قائل : هل يكون معنى هذا أن فى وسع العقل التأكد من وجود شيء متمايز عن العالم ، يكون بمثابة الدعامة الأساسية للنظام الكونى والترابط الطبيعى ؟ أو بعبارة أخرى ، هل تستطيع الميتافيزيقا — عن طريق العقل الخالص وحده — أن توصلنا إلى مفهوم « الموجود الأسمى » ؟ هذا ما يجيب عليه كانْت بقوله إن مفهوم « الألوهية » مفهومٌ عقلى خالص يمثل جماع الوجود الحقيقى ، ولكننا لا نستطيع أن نقول عنه أى شيء محدد ، وإلا لوجدنا أنفسنا مضطرين إلى استعارة أمثلتنا من العالم المحسوس ، فى حين أنَّه ليس هناك أى تجانس بين تلك الحقيقة المعقولة الخالصة وبين أى موضوع من موضوعات الحس . ومعنى هذا أنه ليس من حقى أن أنسب إلى مفهوم « الموجود المطلق » الذى أتصوره فى استقلال تام عن الظواهر ، أية صفة منتزعة من صميم تجربتى ، سواء أكانت هذه الصفة هى العقل أم الإرادة ، ما دامت خبرتى مشروطة دائماً بموضوعات العالم المحسوس . وأما إذا تصورتُ « الموجود الأسمى » على أنه خارجٌ عن نطاق أية معرفة نستطيع أن نحصلها فى نطاق العالم ، فهناك سأجد نفسى مضطراً إلى التوقف عن نسبة أية صفة بشرية إلى ذلك « الكائن الأعلى » فى ذاته . وهيوم محق بلا شك حين يقول إن أصحاب « التأليه » Théisme يقعون فى خطأ « التشبيه » حينما يخلعون على الله صفات العقل والإرادة والعناية ، على نحو ما يجدونها فى صميم تجربتهم البشرية . ولكننا نستطيع أن نتجنب خطأ الوقوع فى « التشبيه » لو أننا اقتصرنا على الحديث عن الخصائص المميزة لعلاقة الموجود الأسمى بالعالم ، بدلا من الحديث عن خصائص الموجود الأسمى فى ذاته . وتبعا لذلك فإن فى وسعنا أن ننظر إلى العالم كما لو كان من صنْع عقل أسمى وإرادة عليا ، دون أن نتحدث عن طبيعة العقل الأسمى فى ذاته ، أو خصائص تلك الإرادة العليا فى ذاتها . ولو أننا

تصوَّرنا أن علاقة الله بالعالم هى كعلاقة المهندس بالسفينة ، أو القائد العسكرى بالكتيبة ، أو الصانع بعمل يده ، فإن هذا التصور لن يكون معناه أننا نخلع على الله بعض الصفات البشرية ، وإنما سيكون معناه أن الله هو الدعامة التى يستند إليها مجموع الظواهر المحسوسة . حقاً إنه ليس فى وسعنا أن نتصور ماذا عسى أن يكون « الموجود الأعلى » **فى ذاته** ، ولكن ليس ما يمنعنا من أن نتصور هذا الموجود **بالنسبة إلينا** ، أعنى على نحو ما هو بالقياس إلى هذا العالم الذى أنا جزء منه(١) .

٤١ — المنهج التمثيلى فى الميتافيزيقا :

يرى كانت أن « التمثيل » Analogie الذى نتصوره فى العادة إنما ينصرف إلى معنى التشابه الناقص القائم بين شيئين . وأما « التمثيل » أو « التماثل » الذى يعنيه هو ، فإنما يشير إلى تشابه كامل فى علاقتين قائمتين بين شيئين مختلفين تمام الاختلاف . وربما كان فى استطاعتنا عن طريق هذا النوع من « التمثيل » أن نتصور الموجود الأسمى باعتباره محدداً **بالنسبة إلينا** ، دون أن يكون فى وسعنا أن نحدِّده تحديداً مطلقاً **فى ذاته** . ولا شك أن كل ما يعوزنا حينما نكون بصدد تصور « الموجود الأسمى » إنما هو أن نتخيله فى علاقته بنا وبالعالم . وتبعاً لذلك فإن الحملات التى شنها هيوم على أولئك الذين أرادوا أن يحددوا مفهوم « الموجود الأسمى » تحديداً مطلقاً ، عن طريق استعارة عناصر هذا المفهوم من العالم ومن تجربتهم الخاصة ، لن تصيبنا بأى وَجْه ما من الوجوه . وكذلك لن يكون فى وسع هيوم أن يأخذ علينا فقر مفهومنا الخاص بالموجود الأسمى ، لمجرد أننا قد استبعدنا منه كل عنصر من عناصر « التشبيه » .

والواقع أن الفرض الضرورى الذى يجد العقل نفسه مضطرا إلى وضعه لا يمكن أن يكون هو المفهوم الدينى العادى لإله مشخص نخلع عليه بعض الصفات المستعارة من عالمنا الحسى ، وإنما هو مجرد مفهوم عقلى تجريدى لموجود أولى ننسب إليه بعض الصفات الأونطولوجية التى لا تمت إلى عالم التجربة بأدنى نسب . ونحن حين نتصور هذا الموجود الأولى أو الكائن الأسمى ، فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين — تحت تأثير النزعة التأليهية — إلى أن ننسب إليه بعض الصفات الأخلاقية ؛ كالعقل ، والإرادة ، والقداسة ، والسعادة ، وما إلى ذلك ، ولكن هذه الصفات لا تنطوى فى نظر الفيلسوف النقدى على أية دلالة تشبيهية (كما توهم هيوم) ، بل هى مجرد صفات

---

(١) Kant : « Prolégomènes à toute métaphysique., etc. » p. 146.

تمثيلية . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحقيقة الإلٰهية لتبدو لنا وكأنما هى تملك إلى أعلى درجة من درجات الكمال شتى القوى المحدودة التى نمتلكها نحن . وتبعاً لذلك فإنه ليس ما يمنعنا من أن ننسب إلى الموجود الأسمى — باعتباره كائنا كاملا لا متناهيا — كمالا يعلو بالضرورة على كل ما قد نستطيع معرفته من إدراكنا لما فى العالم من نظام وتدبير(١) . ولكن كانْت يعود فيؤكد فى موضع آخر أننا حينما ننسب « العقل » إلى « الموجود الأسمى » فإننا لا نخلع عليه صفة خاصة ندّعى أنها من مقومات وجوده ، أو أنها عين ذاته ، بل نحن إنما ننسب هذه الصفة إلى العلاقة التى تربط ذلك الموجود بالعالم المحسوس . وفى هذه الحالة يكون كل نظرنا متجها نحو علة تلك الصورة العقلية التى نلتقى بها فى كل مكان داخل هذا العالم الحسى ، وتكون صفة العقل التى ننسبها إلى الموجود الأسمى من حيث هو متضمن لصورة العالم العقلية ، مجرد تشبيه تمثيلى يعيننا على فهم العلاقة القائمة بين تلك العلة الأولى المجهولة لدينا من جهة ، وبين العالم المحسوس من جهة أخرى . وبهذه الطريقة نتجنب نسبة صفة « العقل » إلى « الله » ، لكى نقصر هذه الصفة على « **العلاقة** » القائمة بين الله والعالم ، أو على الصلة القائمة بيننا وبين الموجود الأسمى . ومن هنا فإننا نعترف بأن « الموجود الأسمى » فى ذاته ، لا بد من أن يظل بالنسبة إلينا سراً منيعا يستحيل علينا بأى حال أن نتصوره تصوراً محدوداً دقيقاً . ولا شك أننا لو حاولنا تحديد الطبيعة الإلٰهية بالالتجاء إلى بعض الصفات المنتزعة من طبيعتنا البشرية ، أو لو عمدنا إلى تصور الذات الإلٰهية عن طريق الاستعانة ببعض المفاهيم المبتذلة أو التصورات الصوفية ، فإننا عندئذ لا بد واقعون فى خطأ منهجى فادح ، لأننا سنكون فى هذه الحالة قد استخدمنا تصوراتنا الذهنية استخداماً مفارقاً أو عالياً على التجربة . ولما كان رائد كانْت دائماً أبدا هو ألا يقول أكثر مما يعرف ، فإننا نجده يعترف بأنه ليس لهذا « المنهج التمثيلى » فى البحث الميتافيزيقى قيمة مطلقة أو دلالة موضوعية ، بل هو مجرد منهج نسبى أو تقريبى . وهنا تظهر فكرة كانْت فى المعرفة « الكأنية » : (As - If (comme si ، فنراه يقول إننا نتصور العالم كما لو كان وجوده أو كيانه الباطن ثمرة لعقل أسمى أو نتيجة لعلة أولى . ومعنى هذا أن تصورنا لله قائم على معرفتنا بتركيب العالم ، لا على معرفتنا بتركيب أو تكوين تلك العلة الأولى فى ذاتها . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن المنهج التمثيلى لا

---

(١) **« Critique de la Raison Pure »**, Idéal de la Raison Pure, Sect. VII.

يسمح لنا بمعرفة طبيعة العلة الأولى ، بل هو يسمح لنا فقط بفهم العلاقة القائمة بين تلك العلة الأولى وبين العالم ، على أساس أن للعالم صورة عقلية لا يتكفل بتفسيرها إلا موجود أسمى له صفة العقل . وهكذا نرى أن كانْت يجعل للميتافيزيقا طابعاً كأنياً ، على نحو ما سيفعل من بعد فاينجر Vabinger الذى سيقيم نزعته البرجماتية على أساس « فلسفة كأنية » !

٤٢ ـــ القيمة العملية للميتافيزيقا :

لا يريد كانْت أن يتوقف عن دراسة القيمة الموضوعية للأحكام الميتافيزيقية ، بل هو يريد أن يكشف لنا عن الفائدة العملية للنزوع الميتافيزيقى من حيث هو ميل طبيعى . ولما كان ما فى الطبيعة إنما هو مجعول فى الأصل لغاية نافعة ، فليس بدعاً أن تكون الطبيعة قد أرادت بهذا الميل الميتافيزيقى تحقيق فائدة عملية ، أو بلوغ غاية أنثروبولوجية . والواقع أن الإيمان بوجود شيء يمتد فيما وراء التجربة إنما يفتح أمام الأمل أو الرجاء البشرى أفقاً واسعاً لا غنى عنه لتحقيق غاياتنا الأخلاقية ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نعد أفكار العقل السامية بمثابة التربة الأولية الضرورية التى لا بد للمبادىء العملية من أن تنبثق وتترعرع فى أحضانها . ولننظر مثلا إلى الفكرة السيكولوجية ، فسنجد أنها لا توضح لنا الشيء الكثير عن الطبيعة المحضة للنفس البشرية (أعنى تلك الطبيعة الخالصة العالية على جميع التصورات التجريبية) ، ولكنها تكشف لنا على الأقل عن قصور تلك المفاهيم التجريبية ، ومن ثم فإنها تصرفنا عن الإيمان بالنزعة المادية ، باعتبارها تصوراً سيكولوجياً لا غناء فيه ولا قيمة له من أجل تفسير الطبيعة . ثم لننظر بعد ذلك إلى الأفكار الكوسمولوجية ، فسنجد أنها تبين لنا بكل وضوح عجز كل معرفة طبيعية ممكنة عن إشباع العقل فى بحوثه المشروعة ، وبالتالى فإنها تعيننا على استبعاد كل نزعة طبيعية تريد أن تظهر لنا الطبيعة بصورة الحقيقة المستغنية بذاتها . وأخيراً لننظر إلى الفكرة الثيولوجية ، فسنجد أنها تظهرنا على وجود ضرورة لا مشروطة هى بمثابة العلة الأولى لسائر الشروط الماثلة فى عالم التجربة ، وبالتالى فإنها تفسر لنا وجود الحادث أو الممكن ، وتسمح لنا عن هذا الطريق بأن نستبعد مذهب القضاء والقدر . على اعتبار أنه يفضى فى النهاية إلى القول بوجود ضرورة طبيعية عمياء . ومعنى هذا أن الفكرة اللاهوتية هى التى تضع بين أيدينا مفهوم المبدأ الأول ، وهى التى تهدينا إلى فكرة العلة الحرة ، وبالتالى فإنها هى

التى تهدينا إلى فكرة العلة الحرة ، وبالتالى فإنها هى التى توصلنا إلى القول بوجود عقل أسمى . ومن هنا فإن كانْت يقرر أن أفكار العقل الخالص ذات فائدة عملية كبرى لأنها هى التى تسمح لنا بأن نستبعد تلك المزاعم الجريئة التى يدعيها أهل الفلسفات المادية ، والطبيعية ، والجبرية ، وهى تلك الفلسفات التى تحد من نطاق العقل . وفضلا عن ذلك ، فإن هذه الأفكار تساعدنا على أن نعد للمفاهيم الأخلاقية مجالا واسعاً خارج نطاق النظر العقلى الخالص(١) .

حقا إن الميتافيزيقا علم نظرى خالص ، ولكن لهذا العلم فائدة عملية تخرج عن حدود تلك المعرفة التصوّرية المحضة . ولما كانت الفلسفة النقدية حريصة على المضىّ إلى الينابيع الخالصة للعقل البشرى ، فليس بدْعاً أن نراها تكتشف فى الأصول الدفينة لذلك العقل وحدة عميقة تجمع بين الاستعمال النظرى للعقل فى ميدان الميتافيزيقا ، والاستعمال العَمَلىّ للعقل فى ميدان الأخلاق . ومن هنا فإن كانْت يعدّل من نظرته إلى النزوع الميتافيزيقى فيقول إنه ليس مجرد وهم لا بد من تبديده ، وإنما هو أيضاً نظام طبيعىّ لا بدّ من تفسيره بالنظر إلى غايته . صحيحٌ أن التفسير العِلْمىَّ المحض للميتافيزيقا قد لا يقيم وزناً كبيراً لمثل هذا النزوع الميتافيزيقى من حيث هو ميل طبيعىّ ، ولكن من المؤكد أن جدل العقل الخالص فى ميدان الميتافيزيقا ، باعتبارها ميلاً طبيعيًّا ، إنما هو ظاهرة أنثروبولوجية لا سبيل إلى تفسيرها إلاَّ بالرجوع إلى الغاية التى قصدت إليها الطبيعة من وراء خلق هذا النزوع الميتافيزيقى فى أعماق النفس البشرية .

٤٣ ـــ من العقل النظرى إلى العقل العملىّ :

رأينا أن مبادىء العقل النظرىّ ليست مبادىء مركَّبة تحكم الواقع ، بل هى مبادىء مُنظِمة تحكم المعرفة . وانتهينا من نقدنا للمعرفة البشرية إلى أن إمكانية التجربة ستظل دائماً هى المعيار الأوحد لكل برهنة فلسفية . ثم عرَّجنا على الميتاافيزيقا فاستطعنا أن نتبين أنه على الرغم من كل ما لها من قيمة عملية باعتبارها ميلاً طبيعياً ، إلا أنها قد بقيت عاجزة حتى الآن عن وضع أحكام أولية تركيبية تصْدق على التجربة ، كما تصدق أحكام باقى العلوم . وهكذا استطعنا أن نتحقق من أن العقل النظرى لا يكفى وحده من أجل التدليل على النفس والحرية والله ، فأصبح لزاماً علينا الآن أن نلتجىء

---

(١) Kant : « Prolégomènes à toure métaphysique. », pp. I53 - 154.

إلى العقل العملى آملين أن نجد عنده ما عجزنا عن الحصول عليه لدى العقل النظرىّ .
ولئن كان كانْت قد ربط منذ البداية بين الاستعمالين النظرى والعملى للعقل الخالص ، إلا أنه قد جعل الأول منهما سبيل العلم ، بينما جعل الثانى منهما سبيل الإيمان . ولهذا نراه يقسم الميتافيزيقا نفسها إلى قسمين : ميتافيزيقا نظرية هى ميتافيزيقا الطبيعة ، وميتافيزيقا عملية هى ميتافيزيقا الأخلاق . ولكن المهم فى هذا التقسيم هو أن كانْت قد أقام تفرقة حاسمة بين مرتبة الطبيعة ومرتبة الحرية ، فقال بأن قوانين الطبيعة الضرورية ـــ التى هى موضوع العلم ـــ إنما تعبر فقط عما هو كائن ، فى حين أن القوانين الأخلاقية تعبر عما ينبغى أن يكون . وإذا كان فيلسوفنا قد سمى مرتبة الحرية باسم الأخلاق ، فذلك لأنه قد رأى أن القوانين الأخلاقية لا تفرض نفسها على العقل ، باعتبارها مجرد دوافع تمليها علينا الطبيعة ، بل باعتبارها نظاماً مفروضاً على إرادتنا فرضاً . ولما كان هذا النظام هو فى كثير من الأحيان على النقيض تماماً من كل ما تتطلبه منا حوافز حساسيتنا ، فلا بدّ لنا من أن نستنتج ضرورةً أننا ـــ من وجهة نظر مخالفة تماما لوجهة نظر الطبيعة والعلم ـــ نتمتع بصفة الحرية ، وأن فى وسع عقلنا بالتالى ـــ عن طريق انتهاجه لسبيل لم يكن فى الحسبان ـــ أن يصل إلى تحديد بعض الموضوعات المفارقة (أعنى العالية على التجربة) : Transcendants .

وإذا كنا قد حاولنا فى مبحث العقل النظرى أن نجيب على السؤال الكانتى « ما الذى يمكننى أن أعرفه ؟ » ، فسيكون علينا فى مبحث العقل العملى أن نجيب على سؤال آخر هو : « ما الذى يجب علىّ أن أعمله ؟ » . ولكن كانْت سيحاول عن طريق الإجابة على هذا السؤال الثانى أن يجيب أيضا على السؤال الثالث القائل : « ما الذى يمكننى أن آمله ؟ » وآية ذلك أن الأخلاق هى التى ستكشف لنا عن « الله » باعتباره الموجود الأسمى القادر على تحقيق الكمال الذى يتطلبه منا القانون الأخلاقىّ . والأخلاق أيضاً هى التى ستُظْهِرنا على أنَّ « خلود النفس » شرط ضرورىّ لتحقق الغايات الأخلاقية للإنسان تحققا تامًا . وإذن فإن نقد العقل العملى هو الذى سيبيّن لنا بكل وضوح ضرورة التسليم بمصادرات الأخلاق أو مسلّمات العقل العملى . وقصارى القول إنه حينما يثار السؤال القائل : « ما الذى يمكننى أن آمله ؟ » ، فإنه ليس من حق العلم أن يتولى الإجابة على هذا السؤال ، لأنه من اختصاص « الاعتقاد » أو اليقين الأخلاقى . ولئن كان العلم يقينيًا ، إلا أنه لا يوصلنا إلى معرفة شىء آخر سوى الظاهرة . ولئن كان فى وسع الإيمان الخلقى أن يوصلنا إلى المطلق ، إلا أنه خلْو

تماماً من كل قيمة موضوعية . ولهذا يقول كانت إنني قد أستطيع أن أقول عن طريق الإيمان الخلقي : « إنني واثق أخلاقيًا من أن ثمة إلهاً » ، ولكنني لن أستطيع أن أقول : « إن الله موجود » ! .

* * *

حينما يكون بصدد إنتاج « هائل » لعبقرية جبّارة — أن يتصيد الأخطاء ويفتش عن العيوب ، من أن يقدم للناس عرضا واضحاً وافياً ، يكشف لهم فيه عن قيمة ذلك الإنتاج » . ورجاؤنا ألا يكون التوفيق قد أخطأنا في هذه المحاولة المتواضعة التي قمنا بها من أجل عرض الفلسفة النقدية عرضاً سليما واضحاً . وسيكون لنا عَوْد إلى كانت — إن شاء الله — في كتب أخرى من هذه السلسلة نتعرَّض فيها لدراسة « عبقريات فلسفية » أخرى تكونت مذاهبها في أحضان الفكر الكانتي ؟

المشكلة الخلقية

الفصل الخامس

تحليل القانون الخلقى

٤٤ — نقد العقل العملى :

عرض كانْت لدراسة المشكلة الخلقية فى كتابين متواليين : « أُسُس ميتافيزيقا الأخلاق » الذى ظهر سنة ١٧٨٥ ، ثم « نقد العقل العملىّ » الذى ظهر سنة ١٧٨٨ . والكتاب الأول منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، فنراه يتعرَّض فى القسم الأول لما يسميه باسم « الانتقال من المعرفة العقلية الخلقية المبتذلة إلى المعرفة العقلية الخلقية الفلسفية » . ثم يناقش كانْت فى القسم الثانى مشكلة « الانتقال من الفلسفة الخلقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق » . وأخيراً يتحدث كانْت فى القسم الثالث عن « الخطوة الأخيرة التى تنقلنا من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل الخالص العملى » . وعلى ذلك فإن الموضوع الرئيسى الذى يناقشه كانْت فى هذا الكتاب إنما هو المبدأ الأسمى للأخلاقية Moralité. وأما فى الكتاب الثانى ، فإننا نجد كانْت يهتم بتأسيس الأخلاق من حيث هى علم . وينقسم « نقد العقل العملى » إلى ثلاثة أجزاء أيضاً : ففى الجزء الأول الذى يطلق عليه كانْت اسم « التحليل » نراه يدرس مبادئ العقل العملى أو فكرة الخير . ثم ينتقل كانْت إلى الجزء الثانى الذى يسميه باسم « الجدل » فيعلو بمفهوم الخير إلى مستوى المطلق ، ويتحدث بالتالى عن مفهوم « الخير الأقصى » . وأخيراً ينتقل كانْت إلى القسم الثالث الذى يسميه باسم « مناهج العلم » (أو الميتودولوجيا) ، فنراه يبحث فى مجموع الوسائل التى لا بد من استخدامها لكى نفتح أمام قوانين العقل العملى الخالص سبيلاً للنفاذ إلى باطن النفس الإنسانية .

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى المشكلة الخُلُقية على نحو ما أثارها كانْت فى كتابه « نقد العقل العملى » لوجدنا أن ميتافيزيقا الحرية يمكن أن تصاغ على الوجه الآتى : « كيف يكون فى الإمكان قيام أخلاق ، أعنى نظاماً من القوانين الحرة المتمايزة عن القوانين الطبيعية ، إلى جانب نظام الطبيعة ؟ » وكانْت ينسب إلى العقل العملى القدرة

على تحديد الإرادة فى استقلال تام عن كل عملية طبيعية ، ومن ثم فإنه يرى أن العقل العملى يعيّن موضوعه الخاص — ألا وهو الفعل الحر — دون أن يضل سبيله كما يفعل العقل النظرى فى بعض الأحيان[١] . فلا حاجة بنا إذن إلى البحث عن إمكان قيام عقل عملى ، وإنما حسبنا أن ننصرف إلى دراسة الطريقة التى ينبغى أن نستخدم بها عقلنا العملى ، حتى نتحقق من أن ثمة حرية أخلاقية هى دعامة كل سلوك عملى .
وليس كتاب كانْت فى « أُسُس ميتافيزيقا الأخلاق » سوى مقدمة ضرورية أريد بها تمييز القانون الخلقى تمييزاً دقيقاً عن القانون الطبيعى . وعلى الرغم من أن كانْت قد حاول فى كتابه « نقد العقل العملى » أن يقيم ضرباً من التوازى بين العقلين « النظرى » و « العملى » ، إلا أننا لن نتابع كانْت فى تقسيماته التعسفية ، بل سنمضى مباشرة إلى « نقد الأخلاق » ، مهتمين على وجه الخصوص بدراسة « تحليل القانون الخلقى » ثم « مشكلة الحرية » ، وأخيراً « مسلمات العقل العملى » . وسيرى القارىء معنا أن كانْت قد أراد منذ البداية أن يقيم الأخلاق على مفهوم جديد هو مفهوم « الواجب اللامشروط » ، فافترض وجود قوانين أخلاقية محضة ، وراح ينسب إلى القانون الخُلُقى صبغةِ الضرورة المطلقة .

٤٥ — الإرادة الخيرة باعتبارها المبدأ الأخلاقى :

إذا كان كانْت قد اهتم فى نقد العقل النظرى بالرجوع إلى الشروط التى تجعل العلم ممكناً ، فإننا نراه ينبهنا فى نقد العقل العملىّ إلى أننا لن نستطيع أن نرقى إلى الشروط التى تجعل « الأخلاقية » ممكنة . والسبب فى ذلك أن علم الأخلاق ليس هو الذى يؤسسّ « الأخلاقية » ، وإنما يُعْتَبرُ هذا العلم لاحقاً للأخلاقية باعتبارها واقعة عملية . والواقع أن الحكم العملى لرجل الخير هو فى غنى عن كل معرفة . وليس على فيلسوف الأخلاق سوى أن يتخذ نقطة بدايته من ذلك الحكم المباشر البدائىّ للعقل الأخلاقىّ العام ، حتى يستخلص منه مفهوماً فلسفيًّا للأخلاقية .

ولو أننا تساءلنا عن المبدأ الأخلاقى الذى يمكن أن نعتبره بمثابة الدعامة الأساسية لكل « أخلاقية » ، لوجدنا كانْت يقرر أن « الإرادة الخيرة هى — من بين جميع الأشياء التى يمكن تصوّرها فى هذا العالم ، أو حتى خارجة — الشىء الوحيد الذى

(١) Th. Russen : « **Kant** », Alcan, 1929, 3e éd., Ch. V., (**Critique de le Raison Pratique, pp. 191 - 193.**)

يمكن أن نعدّه خيراً على الإطلاق ، دون أدنى قيد أو شرط »(١) . حقا إننا قد نعد مواهب الطبيعة كالذكاء وأصالة الحكم وقوة الإرادة والشجاعة وما إلى ذلك ، أو نعم الحظ كالمال والجاه والشرف والسلطة وما إلى ذلك ، بمثابة خيرات متعددة نرغب فى الحصول عليها والتمتع بها ؛ ولكنّ كل هذه المواهب والنعم لا يمكن إن تكون بمثابة « خيرات فى ذاتها » لأنها قد تُستَخْدَم لفعل الخير أو لفعل الشرّ ، فهى جميعاً لا تصبح « خيِّرة » إلا بالنسبة إلى ذلك المقصد الذى ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها . ويضرب كانْت مثلا لذلك بفضيلة السيطرة على النفس أو رباطة الجأش فيقول إن هذه الفضيلة ليست خيراً فى ذاتها ، لأنها لو توافرت لدى المجرم لجعلت منه مجرماً خطيراً ، ولأظهرته فى عيوننا بصورة المخلوق الكريه الذى ننفر منه ونقسو فى الحكم عليه . وأما الإرادة الخيرة فهى الشيء الوحيد الذى يمكن أن يعد « خيراً فى ذاته » ، لأنها لا تستمد « خيريتها » من المقاصد التى تحققها ، أو الغايات التى تعمل من أجلها ، بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضرورى الكافى لكل « أخلاقية » . وعلى حين أنه إذا انعدمت الإرادة الطيبة من أى عمل أخلاقى فإنه يصبح عندئذ عديم الصبغة الأخلاقية ، نجد أن الإرادة الخيرة — حتى إذا لم تنجح فى تحقيق ما تريد — تظل تسطع كجوهرة ثمينة لها قيمتها فى ذاتها . ومعنى هذا أن ما يكوِّن جوهر الإرادة الخيرة ليس هو إنتاجها أو نجاحها ، أو سهولة بلوغها للغرض المنشود ، وإنما هو « النية » الطيبة التى لا يعدلها أى خير من الخيرات فى هذا العالم . فالإرداة الخيرة لا تستمد « خيريتها » مما تصنعه أو مما تحققه ، بل هى عالية على جميع آثارها ، وهى « تستمد خيريتها » من صميم « نيتها » ومادامت هذه « الإرادة » خيرة بذاتها لا بعواقبها ، فإنه لا بد من اعتبار « النية » **L'intention** بمثابة العنصر الجوهرى للأخلاقية . والإرادة تظل خيرة ، حتى ولو عجزت مادياً عن تحقيق مقاصدها ، ما دامت قد استخدمت — بكل ما فى وسعها من طاقة — شتى الوسائل التى كانت موجودة بين يديها . وكانْت يعارض المذهب الطبيعى العقلى الذى يعتبر الفعل وسيلة لإنتاج السعادة لصاحبه ، وكأن الغايات أو المقاصد هى التى تجيء فتخلع من الخارج على الإرادة كل ما لها من قيمة . ولو كانت السعادة هى غاية الإنسان ، لكان العقل مجرد عقبة فى سبيل

---

(١) Kant : « **Fondements de la Métaphysique des Moeurs** », Paris, Hatier, trad. franç. par P. Lemaire, Première Section, pp. 19 - 20.

تحققها ، لأن الغريزة والميول الفطرية أقدر على تحقيق السعادة من العقل . وإذن فالإرادة التى تضع نفسها فى خدمة أمثال هذه الغايات ، لن تكون ذات قيمة مطلقة ، بل ستكون قيمتها نسبية كالوسيلة سواء بسواء . وأما الإرادة الخيرة — على العكس — فإنها غاية فى ذاتها ، لا مجرد « غاية — واسطة » يراد من ورائها بلوغ غاية أخرى أعلى منها . وهذا هو معنى قول كانْت إن الإرادة الخيرة « غاية فى ذاتها » .

وقد علق أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين على نظرية كانْت فى الإرادة الخيرة فقال إن كانْت قد أراد أن يخلص الأخلاق من كل نزعة تقليدية توحد بين السعادة والخير ، وهذا هو السبب فى أنه ذهب إلى ضرورة عدم ربط « الأخلاقية » بنتائج الأفعال . فليس المقصد الحقيقي للعقل — فى رأى كانْت — أن يوصلنا إلى إرادة خيرة من حيث أفعالها ، بل إرادة خيرة فى ذاتها . ومعنى هذا أن الإرادة الخيرة ليست مجعولة لكى تكون نافعة ، بل هى مجعولة لكى تكون جديرة بالتقدير . وكل محاولة للربط بين الضمير والطبيعة إنما هى خروج على صميم المبدأ الأخلاق الذى يعلو بنا على مستوى الوجود الطبيعى . وهنا تظهر الصبغة المسيحية التى تتسم بها نظرية كانْت فى الإرادة الخيرة ، ما دام المعول فى الأخلاق عنده هو على الإخلاص ونقاء القلب أو طهارة الضمير . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن أخلاقية الفعل فى رأى كانْت إنما تقاس بأخلاقية صاحبه(١) . وحسبنا أن ننظر إلى الأثر المترتب على أى فعل ، لكى نتحقق من أنه فى ذاته خارج عن الأخلاق ؛ اللهم إلا إذا جاءت « النية » التى صدر عنها ، فجعلت منه شيئا أكثر من مجرد نتيجة ترتبت على بعض المقدمات . ولكن هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى الفارق الكبير بين الأخلاق المسيحية بصبغتها العاطفية أو الوجدانية ، والأخلاق الكانتية بصبغتها العقلية الإرادية ، وكأنما كانْت قد أراد أن يخلع على القلب نفسه صبغة عقلية . وآية ذلك أن فيلسوفنا حتى حين يفسر وصية المحبة ، فإنه يقرر أنه ليس المقصود بها أن نلقى إخواننا فى الإنسانية بضرب من الشفقة أو التعاطف أو بأى ميل حسى آخر ، بل المقصود هو أن نؤدى واجبنا نحوهم ، بحيث نقدم لهم إحساناً عمليا لا مجرد وجدان عاطفى . ولولا هذا لما كان فى الإمكان أن يكون الحب أمراً أخلاقيا أو وصية أخلاقية ، ما دامت العاطفة لا تؤمر . وبهذا المعنى يكون قول الوصية « أحبوا أقرباءكم » مساوياً لقولنا : « اعملوا واجبكم » ، دون أن يكون

---

(١) R. Le Senne : « **Traité de Morale Générale,** », P . U . F . 1949, p. 239.

لذلك أى باعث سوى اعتبار الواجب نفسه[1] . وهكذا نجد أنفسنا قد انتقلنا بالضرورة من فكرة الإرادة الخيرة إلى فكرة الواجب .

٤٦ — معنى الواجب وخصائصه :

لو أننا تساءلنا عن الشروط الواجب توافرها فى الإرادة لكي تكون خيّرة أو صالحة ، لوجدنا كانْت يجيب على تساؤلنا هذا بإحالتنا إلى مفهوم آخر استخلصه من تحليله للضمير أو الشعور الأخلاق ، ألا وهو مفهوم « الواجب » . ومن هذا فإن الإرادة الخيرة فى ذاتها إنما هى تلك التى لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب . وكانْت يفرق بين « الواجب » من جهة ، و « التلقائية المباشرة » من جهة أخرى ، فيقول إن الإنسان الذى يحافظ على حياته — مثلا — لا يعمل بمقتضى الواجب حينما يكون فعله قد صدر عن التلقائية وحدها . وأما حينما يحافظ الإنسان على حياته ، حتى حينما يكون فى قرارة نفسه قد عاف الحياة ، وسئم الوجود ، وأصبح يتمنى الموت ، فهنالك — وهنالك فقط — تكون لمسلكه قيمة أخلاقية . وكذلك لا يكون الفعل قد صدر عن مبدأ الواجب حينما يكون مجرد ثمرة لميل طبيعى دفعنا إلى إتيان تصرف مطابق للأخلاق . وآية ذلك أن بعض الأفراد الذين يعملون تحت تأثير نزوع طبيعى نحو التعاطف أو المشاركة الوجدانية قد يأتون من الأفعال ما لا ينطوى على أية قيمة خلقية إذا جاء سلوكهم مفتقراً إلى المبدأ الأخلاق (مبدأ الواجب) الذى لا بد للأفعال من أن تصدر عنه . وقد يكون فعل الإحسان الذى يأتيه إنسان لا يشعر بأى ميل طبيعى نحو محبة البشر أشد اتصافاً بالصبغة الأخلاقية من فعل رجل محب للبشر لا يصدر فى سلوكه إلا عن مجرد ميل طبيعى .

ويفرق كانْت بين « الأخلاقية » Moralité و « القانونية » أو الشرعية Légalité ، فيقول إن « القانونية » تعنى أن يتصرف المرء وفقا لما يقضى به القانون أو الشرع ؛ ولكن من الممكن أن يجيء تصرف الفاعل مطابقاً للقانون أو الشرع ، دون أن يكون للفاعل نفسه أى فضل أخلاق أو أية جدارة خلقية . ويضرب كانْت مثلا لذلك بالسرقة ، فيقول إن القانون يأمرنا بالمحافظة على ملكية الآخرين ، وما دام المرء لا يسرق أو لايتعدى على أملاك الغير ، فهو يعمل وفقا للقانون . ولكن الذى يمتنع عن السرقة قد يصدر فى امتناعه هذا عن بواعث متباينة (كالخوف من العقاب ؛ أو خشية الله ، أو احترام الرأى العام ، أو الخوف من تأنيب الضمير ، أو التعاطف مع

---

(١) Kant : « Fondements de la Métaphysique des Moeurs » Lemaire, p. 23.

الأشخاص المعتدى على أملاكهم ... إلخ .) . وفى كل هذه الحالات لا يعد الامتناع عن السرقة فعلا أخلاقياً بمعنى الكلمة . وأما ذلك الذى يقول « إن واجبى يقضى علىَّ بألاَّ أسرق ، فأنا لن أسرق احتراماً للواجب وللعقل » ، فهذا وحده هو « الفاعل الأخلاقى » الذى يسمى فعله بحق « فعلا أخلاقياً » . وأما كل من عداه ، فإنهم إنما يصدرون فى أفعالهم عن مصلحة أو حساب نفعى أو سعى وراء اللذة أو رغبة فى اجتناب الألم ... إلخ . وتبعاً لذلك فإن « الجدارة الخلقية » إنما هى وقف على ذلك الفاعل الأخلاقى الذى يقهر نفسه ، وينظم سلوكه ، لا بقصد الحصول على فائدة أو منفعة ، بل لمجرد احترام القانون الأخلاقى . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إنه لكى يصبح المرء « شخصية أخلاقية » ، فإنه ليس يكفى أن يؤدى واجبه ، بل لا بد أيضاً من أن يكون أداؤه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه ، أعنى للقانون الأخلاقى باعتباره قانونا كلياً أولياً ضرورياً .

وحينما يصدر الفعل عن الواجب ، فإن قيمته الخلقية لا تتوقف على النتائج التى يحققها ، أو الغايات التى يسعى نحو الوصول إليها ، وإنما تتوقف هذه القيمة على المبدأ أو القاعدة التى يستوحيها الفاعل فى أدائه لهذا الواجب . ومعنى هذا أن القيمة الأخلاقية لأى فعل ما من الأفعال إنما تكمن فى مبدأ الإرادة ، بغض النظر عن الغايات التى يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل . ولهذا يقرر كانْت أن صدور الفاعل الأخلاقى عن الشعور بالتعاطف أو المشاركة الوجدانية أو المحبة لا يجعل لفعله أدنى قيمة أخلاقية ، اللهم إلا إذا كان الفاعل على وعى تام بمبدأ الإرادة الذى ينبغى له أن يصدر عنه فى فعله . وقد سبق لنا أن رأينا أن الحب نفسه — فى رأى كانْت — لا ينطوى على أية قيمة أخلاقية ، اللهم إلا إذا كان خاضعاً لتوجيه العقل المحض ، بحيث يصدر عن احترام للواجب من حيث هو واجب . وفضلا عن ذلك ، فإن كانْت يرى أن الواجب يتحدد وفقا للمبدأ الأولى الصورى للإرادة ، دون أدنى اعتبار للرغبات أو الأهواء أو الميول أو الغايات المادية ، نظراً لأن مثل هذه الغايات أو الدوافع أو البواعث لن تكون سوى ظواهر تجريبية ناشئة عن القوى الراغبة فى الإنسان . ومن هنا فإن كانْت يعرف الواجب بقوله « إنه ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون »[١] . ومعنى هذا أن الواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ، كما أنه لا يقوم على التجربة

---

(١) Kant : « **Fondements de la Mètaphysique des Moeurs.** » p 25.

خارجية كانت أم باطنية ، بل هو يقوم أولا وبالذات على احترام القانون . وليس هذا الاحترام باعثاً مضافاً ، وإنما هو ينشأ فينا تلقائياً بفعل العقل نفسه . ومادام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أى ميل باطنى ، ولا يصدر عن أى موضوع خارجى ، فلم يبق إلا أن نقول إن احترام القانون هو الباعث الأخلاقى الوحيد ، وبالتالى فإن ما يحدد الإرادة ليس هو أى «مضمون» تجريبى ، بل هو الصورة الخالصة للقانون .

صحيح أن كل ما فى الطبيعة من أشياء إنما يعمل وفقاً لقوانين ، ولكن الموجود الناطق وحده هو الذى يتمتع بملكة القدرة على التصرف وفقا لتصوره للقوانين ، أعنى بمقتضى بعض المبادىء العقلية . فعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تخضع للقوانين ، نجد أن الإنسان هو وحده الكائن الناطق الذى يتعقل القانون ، ويعمل بمقتضى فهمه لمبادىء العقل . ولا يفرض القانون الأخلاقى نفسه على الإرادة ، كما يؤثر الثقل على الأجسام ، بل هو يتخذ طابع الإلزام لا الضغط ، ويتجلى على شكل نظام أخلاقى لا ضرورة طبيعية . وهذا هو السبب فى أن « الأخلاقية » تفترض انتصاراً للإرادة على الطبيعة ، أو إلزاماً تمارسه الذات على نفسها ، وتضحية بمظاهر الإشباع الدنىء للغرائز ، فى سبيل الخضوع لأوامر العقل لمجرد أنه العقل . وما دامت الصبغة الأخلاقية للأفعال إنما تكمن فى باطن النية ، لا فى مظاهر تصرفاتنا الخارجية ، فإنه لا يكفى لكى يكون الفعل أخلاقيا أن تتفق نتائجه مع ما يقضى به الواجب ، بل يجب أن يكون صادراً عن تقدير عقلىّ لمبدأ الواجب . وهنا تظهر صرامة الأخلاقىّ الكانتية ، فإن الواجب ليبدو عند كانْت وكأنما هو مُوَجّهٌ ضدّ الطبيعة ، فضلا عن أن الحياة الأخلاقية كلها إنما تبدو وكأنما هى سلب لميولنا الطبيعية . وكانْت يدعونا إلى التغلب على جميع العوائق ، حتى يكون تمسكنا بالعقل مظهراً لاستجابتنا لرسالتنا الحقيقية ، وبذلك نصل إلى ماهيتنا المعقولة ذاتها . وما يسميه كانْت باسم « المعقولية » إنما هو الطابع الأساسىّ الذى يكوّن ماهية « الفعل الأخلاقىّ » . ونحن حين ننظر إلى نقائصنا ومظاهر ضعفنا — فيما يقول كانْت — فإن تصورنا للقانون لا بد من أن يشعرنا بضآلة شأننا ، ولكننا حينما نتحقق من أن هذا المبدأ الأخلاق السامى كامن فى أعماق نفوسنا ، فإننا لا نلبث أن نشعر بعظمتنا ورفعة شأننا . وعندئذ ندرك أن الأخلاق تضعنا فى مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة ، ونفطن إلى أن الواجب هو ما يميز مملكة الإنسان باعتبارها مملكة الحرية عن مملكة الطبيعة باعتبارها مملكة الضرورة .

ولو شئنا الآن أن نلخّص السمات الرئيسية المميّزة للواجب ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الواجب **أولاً** صورىّ محض ، بمعنىٰ أنه تشريع كلّى أو قاعدة شاملة لا صلة لها بتغيرات التجربة . ولما كان الواجب هو والعقل الخالص شيئا واحداً ، فإن الواجب لا يقوم على أى اعتبار عملى أو تجريبى ، بل هو مبدأ صورىّ خالص . وكانْت يحاول أن يبيّن لنا فى أحد المواضع كيف أن فى استطاعة طفل صغير لمّا يتجاوز العاشرة من عمره ، حينما يواجه إشكالاً أخلاقياً ، أن يميّز الحل الأخلاقى الصحيح لهذا الإشكال ، بحيث يتسامى بنفسه فوق سائر اعتبارات اللذة والمنفعة والمصالح الفردية ، لكى يطابق سلوكه مع المثل الأعلى للنزاهة الخالصة أو الأمانة المطلقة . وبهذا المعنى يمكن القول بأن قيمة الواجب كامنة فى صميم الواجب نفسه ، بغض النظر عن أية فائدة أو منفعة أو كسب مادىّ . والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعمل الواجب ، عالماً فى الوقت نفسه أنّ « قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير ، دون أن تعود علينا بأى كسب »[١] . ويتسم الواجب **ثانياً** بأنه منزّه عن كل غرض ، بمعنى أنه لا يُطْلَب من أجل تحقيق المنفعة ، أو بلوغ السعادة ، بل هو يُطْلَب لذاته . فليست الأخلاق هى المذهب الذى يعلّمنا كيف نكون سعداء ، بل هى المذهب الذى يعلّمنا كيف نكون جديرين بالسعادة . ومعنى هذا أن علينا أولا أن نعمل واجبنا ، فإذا أدّيناه كان لنا أن نبحث فيما إذا كان الفعلُ الذى حققناه يتضمّن الإيمان بإمكانية تحقق الخير الأقصى لذلك الشخص الذى هو جدير به . ولئن كان الواجب فى نظر كانْت يفترض الحرية ويكتمل بالسعادة ، إلا أنه لا بد أولا وقبل كل شىء من إطاعة الواجب بوصفه واجباً ليس غير . وأما السمة **الثالثة** والأخيرة التى يتصف بها الواجب فهى أنه قاعدة لا مشروطة للفعل ، بمعنى أنه لا سبيل إلى تأسيس الواجب على شىء آخر أو إرجاعه إلى أى شىء آخر ، ما دام « الواجب » هو الدعامة التى يستند إليها كل تقدير عملى وكل حكم أخلاقىّ . وبعبارة أخرى يقرر كانْت أن الواجب قانون أولى سابق على كل تصور تجريبىّ ، أو هو على الأصح حكم أولى تركيبى يمثل الواقعة الوحيدة للعقل العملىّ المحض[٢] .

---

(١) Kant : « **Critique de la Raison Pratique** », trad. franç. Picavet, 1906, p. 280.

(٢) Kant : « **Critique de la Raison Pratique** », trad. Picavet. pp. 51 - 52.

٤٨ — الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة :

يرى كانْت أنه لو كان الإنسان عقلاً محضاً ، لا تجه بطبيعته نحو الخير ، ولتحقق التطابق بين إرادته وعقله . ولكنْ لما كان الموجود البشرى مزيجاً من الحس والعقل ، فإنه يتصوّر الخير ، ويُقْدم مع ذلك على ارتكاب الشرّ . ومعنى هذا أن الإرادة البشرية خاضعة لدوافع حسية معرضة للعقل ، ولذلك فإنها كثيراً ما تحقق من الأفعال ما يتعارض مع القانون . ومن هنا كانت حاجة الإرادة إلى أوامر مُلْزِمة تكرهها على أداء ما اعتبره العقل خيراً . وعلى حين أنه لا حاجة بالإرادة الإلهية ، أو الإرادة القديسة بصفة عامة ، إلى أمثال هذه « الأوامر » ، ما دامت مثل هذه الإرادة — بحكم تكوينها الذاتى — قديرة على تحديد ذاتها بمجرّد تصوّرها للخير ، نجد أن الإرادة البشرية هى فى حاجة بالضرورة إلى أمثال هذه « الأوامر » ، حتى تحقق تصرفاتها وفقاً لما يقضى به القانون الأخلاق . وما دام « الخير » مختلفا كل الاختلاف عن « الملائم » ، فإن طبيعتنا الحسية لا تكفى لإلزام إرادتنا بفعل الخير ومطابقة القانون . وكانْت حين يتحدث عن « الأوامر » ، فإنه يعنى أن الأخلاق تضعنا فى مستوى يعلو على مرتبة الطبيعة . وهو يسمّى قوانين العقل العملى باسم « الأوامر » لأنه يرى أنها تتعارض مع أهوائنا ، فتخاطبنا بلهجة الآمر أو السيّد الذى يُلزمنا باتباع أوامره . ويعرّف كانْت « الأوامر » فيقول « إنها صيغ تعبّر عن علاقة قوانين الإرادة على وجه العموم بالنقص الذاتى المميّز لإرادة هذا الموجود الناطق أو ذاك ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الإرادة البشرية »(١) .

حقا إن لدى الإنسان طبيعة تجريبية محضة تنكشف عنها حياتُه الحيوانية التى لم يستطع بعد أن ينفذ إليها ، ولكن هذه الطبيعة التجريبية لا تكفى لتحديد إرادتنا عن طريق تصورها للملائم أو اللاذّ أو النافع . وآية ذلك أن « اللذة » أو « المنفعة » لا تتحدّد إلا تبعاً لملاءمتها لميل كل ذات على حدة ، بحيث إن مبدأ السعادة نفسه لا يمكن أن يرقى بنا إلى مستوى يعلو على الميول الذاتية . ومهما حاولنا أن نجعل من « اللذة » أو « السعادة » قانوناً عمليا كليا ، فستظل السعادة التى ينشدها كل فرد منا حقيقة ذاتية تضع صاحبها فى تعارض مع الآخرين . وهنا يظهر الفارق الكبير بين « الخير » و « الملائم » ، فإن الأول منهما لا بد من أن يكون كليا ، موضوعيًا ، ضروريا ، فى حين أن الثانى لا يؤثر على الإرادة إلا من خلال الإحساس ، وعن طريق علل ذاتية

---

(١) Kant : « **Fondements de la Métaphysique des Moeurs.** », Le Maire, p. 38.

محضة ، فهو مشروط بالحساسية الفردية التي يتمتع بها هذا الموجود أو ذاك ، دون أن تكون له صبغة المبدأ العقلي الذي يَصْدُق بالنسبة إلى الجميع . وهكذا تقف الإرادة الإلهية التي تمثل تلقائية عليا هي القداسة بعينها[١] .

ويفرق كانْت بين نوعين من الأوامر : أوامر شرطية مقيدة ، وأوامر قطعية مطلقة . والنوع الأول من الأوامر يخضع للقاعدة القائلة بأن « من أراد الغاية فقد أراد الوسائل أيضاً » ، فهو يلزمنا باتباع الوسائط اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة ، كأن أقول لك مثلا : « إذا أردت أن تحيا سعيداً ، فكن صالحاً » ، أو « إذا أردت أن تكسب ثقة الناس ، فقل الصدق دائماً » . وأما النوع الثاني من الأوامر ، فهو غير مقيد بشرط ، لأن ما يلزمنا به أمر ضروري في ذاته ، بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته ، كأن أقول لك مثلا : « كن خيِّراً » أو « قل الحق دائماً » . وهنا لا يكون فعل الخير أو قول الحق ، وسيلة للحصول على أمر ما كائنا ما كان ، بل يكون مجرد تصرف نزبه نلتزم فيه أصول الخير ، أو نحترم فيه مبادئ الحق ، لأننا هنا بإزاء قانون أخلاقي عام لا يُطاع لما يترتب عليه من منافع ، بل لأنه هو القانون . ومعنى هذا أن الأوامر الشرطية المقيدة هي مجرَّد أحكام تحليلية تقتضيها دواعي المهارة ، أو الحكمة ، أو السعادة ، وتنطوي فيها فكرة « الغاية » المُرَادة على فكرة « الواسطة » التي لا بدّ من استخدامها ، في حين أن الأوامر القطعية المطلقة هي أحكام تركيبية أولية تربط الإرادة بالواجب ، في استقلال تام عن أي مفهوم تجريبي . وحينما نقول عن الأوامر القطعية المطلقة هي أحكام تركيبية أولية تربط الإرادة بالواجب ، في استقلال تام عن أي مفهوم تجريبي . وحينما نقول عن الأوامر القطعية المطلقة إنها تلزمنا إلزاماً ، دون أدنى قيد أو شرط ، فنحن نعني بذلك أنها ليست مقيدة بشروط تجريبية ، أو بظروف خارجية ، بل هي كلية شاملة تعبّر عن عمومية القانون الأخلاقيّ ، ومن هنا فإن الفارق بين « الأمر الشرطي » و « الأمر المطلق » أن الفعل في الأول منهما ليس خيراً إلا باعتباره وسيلة للحصول على شيء ما ، في حين أن الفعل في الثاني منهما مُتصوَّر باعتباره خيراً في ذاته .

ولسنا نريد أن نتوقف عند تقسيم كانْت للنوع الأول من الأوامر إلى « قواعد مهارة » و « نصائح فطنة » ، وإنما حسْبنا أن نقول إنَّ كل الأوامر الشرطية المقيدة ،

---

(١) René Le Senne : « Traité de Morale Générale », 3e éd, 1949, p. 242.

سواء أكان الغرض منها تحقيق مقصد معيَّن ، أم بلوغ السعادة بصفة عامة ، إنما هى نصائح عملية تتصل بفن الحياة أو فن السعادة ، دون أن تكون لها صبغة الإلزام المطلق أو الضرورة العامة . وأما الأوامر القطعية المطلقة فهى مبادئ أخلاقية تحمل فكرة القانون ، وتشتمل فى صميمها على مفهوم الضرورة اللامشروطة الموضوعية ، وبالتالى فإنها أوامر كلية شاملة لا تنطوى على أى اعتبار لفكرة الغايات أو الدواعى المستمدة من التجربة . وعلى حين أن الأوامر الشرطية المتعلقة بالسعادة لا تخرج عن كونها نصائح تجريبية قاصرة بطبيعتها عن أن تُصوّر لنا بعض الأفعال بصورة الأفعال الموضوعية الضرورية التى لا غنى عنها للوصول إلى السعادة ، نجد أن الأوامر المطلقة المتعلقة بالأخلاق هى فى صميمها أوامر ضرورية كلية سابقة على كل تجربة . ولهذا يقرر كانْت أن الأمر المطلق وحده هو الذى يتمتع بصفة « القانون العملى » ، فى حين أن سائر الأوامر الأخرى ليست سوى مجرد « مبادئ » لا قوانين للإرادة . وما دامت الضرورة التى ينطوى عليها الأمر المقيّد مشروطة برغبتى فى الحصول على الغاية التى أريدها ، فإن موضوع الأمر الشرطى متوقف على مدى تمسكى بالغاية أو تنازلى عنها ، فى حين أن الطابع اللامشروط الذى يتميز به الأمر المطلق لا يدع لإرادتى أى مجال لاختيار عكس ما يقضى به . وأنا حين أتصور أمراً شرطياً — بصفة عامة — فإننى لا أستطيع أن أعرف سلفا ما سوف ينطوى عليه ، وإنما أعرفه فقط حينما أكون قد عرفت الشرط المتوقف عليه . وأما بالنسبة إلى الأمر المطلق ، فإننى أعرف سلفاً ما يتضمنه ، لأن هذا الأمر لا يحمل أى شرط يحدّده ، بل كل ما يحمله هو « كلية القانون بصفة عامة » ، و « ضرورة مطابقة الفعل للقاعدة الأخلاقية »[١] .

٤٩ — الأوامر المطلقة أو قواعد الفعل الثلاث :

رأينا أن الواجب إنما هو الفعل الذى نحققه احتراماً للقانون ؛ وقلنا إن الخاصية الرئيسية التى تميز القانون إنما هى الكلية ، ثم خلصنا إلى أن القانون الأخلاقى لا يمكن أن يحدّد إلاَّ بصورته . وسنحاول الآن أن نتعرف على الصيغ الرئيسية للواجب ، حتى نقف على الأوامر المطلقة التى لا بدّ لإرادتنا من أن تراعيها فى أفعالها . وكانْت يحصر هذه الصيغ فى قواعد أساسية ثلاث :

---

(١) Cf. Sir David Ross : « **Kant's Ethical Theory** », Oxford, Clarendon Press, 1954, Second Section, pp. 40 - 42.

أولا : « اعمل دائماً بحيث يكون فى استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً للطبيعة » . وهذه القاعدة الأساسية التى اعتبرها كانْت مبدأ لسائر القواعد الأخرى إنما تعنى أن المحكّ الأوحد للسلوك الخلقى هو إمكان تعميمه من غير تناقض . فإذا كان فى وسعى أن أجعل من القاعدة التى استَنَدْتُ إليها فى فعلى قانوناً عاماً لا يتعارض مع الواقع الخارجى (أو مع الطبيعة) ، كان فعلى مطابقاً للواجب . وأما إذا أدّى تعميمى لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض ، كان الفعل نفسه متعارضاً مع القانون الأخلاق . وكانْت يضرب لنا أمثلة عديدة لبيان صحة هذه القاعدة فيبدأ بواجب الإنسان نحو نفسه ويقول : هبْ أن إنساناً ضاق ذرعاً بالحياة ، فطافت بخاطره يوماً فكرة الانتحار ، وراح يسائل نفسه عما إذا كان فى وسعه أن يتخلّص من حياته ، دون أن يخل بواجبات الإنسان نحو نفسه . ولنفرض أن القاعدة التى استند إليها هذا الإنسان اليائس فى حكمه هى أنه تطبيقاً لمبدأ حب الذات ، فقد استقر رأيه على وضع حدّ لحياةٍ تُرجِّح آلامها على مسرّاتها . ولكنّ المشكلة هى على وجه التحديد — فيما يقول كانْت — هل يصلح حب الذات قانونا كليا للطبيعة ؟ ألسنا نرى أنه لو أقرت الطبيعة قانون القضاء على الحياة ، وهى التى لا تهدف فى الأصل إلاّ إلى المحافظة على البقاء والعمل على تنمية الحياة ، لتناقضت مع نفسها ، ولما قام لها كيان باعتبارها طبيعة ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن تطبيق مبدأ حب الذات على الطبيعة بأسرها يوقعنا فى تناقض ، ومن ثم فإنه لا يصلح قانوناً كلياً أو قاعدة عامة ؟

ويضرب كانْت لنا مثالاً ثانياً يستمده من واجبات المرء نحو غيره فيقول : هَبْ أن رجلا اقترض مالا من غيره ، ووعد بردّه ، مع علمه فى الوقت نفسه بعجزه عن البر بوعده . فهل يكون فى وسع هذا الرجل أن يحيل المبدأ الأخلاق الذى استند إليه فى فعله ، ألا وهو مبدأ حب الذات أو المنفعة الشخصية ، إلى قانون أخلاق يعممه على الطبيعة ؟ هذا ما يردّ عليه كانْت بالسلب ، لأنه لو جاز لكل إنسان يجد نفسه ضحية لضائقة مالية أن يقطع على نفسه عهداً وهو يعلم سلفاً بأنه لن يستطيع الوفاء به ، لصار الوعد نفسه لغواً فارغاً ، ولأصبح التعامل بين الناس فى حكم المستحيل . ومن هنا فإن تعميم هذا المبدأ يوقعنا فى التناقض ، لأنه سيجعل من الوعد الكاذب قانوناً عاماً ، وهو أمر يستحيل تحققه ، اللهم إلاّ إذا قضينا تماماً على شتى العلاقات الاجتماعية القائمة بين البشر .

ويسوق كانْت مثالا ثالثاً فيقول : لنفرض أن إنسانا يملك الكثير من المواهب ،

أمسك عن تثقيف ذاته وتنمية شخصيته ، وآثر الانصراف إلى حياة اللذة ، فهل يستطيع مثل هذا الشخص أن يعمم القاعدة التى استند إليها فى فعله ، بحيث يجعل منها قانوناً عاماً ؟... وكانْت يرد على هذا السؤال بالنفى ، لأنه يرى أنَّ هذا التعميم وإن كان لا يوقعنا هنا فى أى تناقض ، إلا أنه لا يمكن أن يصير قانوناً كليا ، لأن من الطبيعى للكائن الناطق أن يريد لقواه بالضرورة اكتمال النمو وتمام النماء ، فهو لا يملك سوى الإفادة من الوسائط الممنوحة له من أجل تحقيق غاياته الممكنة .

وأخيراً يسوق لنا كانْت مثالاً رابعاً فيفترض إنساناً موسراً ناجحاً فى جميع أعماله ، وقد انطوى على نفسه ، وأصمَّ أذنيه عن سماع أصوات المأزومين والمحرومين ، ثم يتساءل قائلاً : هل يكون من حق هذا الرجل الغنى أن يبرر مسلسكه بقوله : ليعمل كل منا ما يروق له ، فأنا لن أتدخل فى شئون الآخرين ، وسأدع الغير ينعمون بما بين أيديهم من خيرات ، دون أن أحسدهم على ما هم عليه ، ودون أن أمدّ إليهم يد المعونة عند الضرورة ... إلخ ؟ ويردّ كانْت على هذا التساؤل بقوله إن الجنس البشرى لن يَفْنى بلا شك لو قُدِّر لمثل هذا المبدأ أن يصبح قانونا عاماً ، ولكن من المستحيل مع ذلك على الإرادة أن تريد مثل هذا المبدأ أو أن تتصوَّره قانوناً عامًّا للطبيعة . ولو تصرَّفت الإرادة على هذا النحو لتناقضت مع نفسها ، فإن هناك حالات كثيرة يشعر فيها المرء بحاجته إلى عطف الآخرين ومشاركتهم ، وهو لو اعتنق هذا المبدأ الذى نادت به إرادته ، لأغلق أمام نفسه كل سبيل للحصول على ما قد يكون فى حاجة إليه ، ولقَضَى على كل أمل فى الظفر بأى عون من قبل الآخرين .

ولو أننا أنعمنا النظر إلى المثالين الأوَّلين اللَّذين ساقهما كانْت ، لوجدنا أن الحكم الأخلاق فيهما مناقض لنفسه ، ومن ثم فإن من المحال تصوره قانوناً كلياً يَصْدُق على الطبيعة بأسْرها . وأما فى المثالين الثالث والرابع ، فإن الإرادة (لا الطبيعة) هى التى تتناقض مع نفسها ، لو جعلت من مبدأ سلوكها قانوناً عامًّا ، وبالتالى فإن من المحال تعميم المبدأ الذى استندت إليه فى تصرفها . وكانْت يذكِّرنا بأننا حينما نخالف واجباً من الواجبات ، فإننا كثيراً ما نرفض فى قرارة نفوسنا فكرة اعتبار مبدأ سلوكنا قاعدة أخلاقية عامة ، لأننا نشعر بأننا هنا بإزاء حالة خاصة تجعل من قاعدة سلوكنا مجرد استثناء للقانون الأخلاق العام . فنحن نعترف بقيمة الأمر الأخلاق المطلق ، حتى حين نخالفه تحت تأثير بعض الميول أو الأهواء ، وكأننا نسلِّم ضمْناً بأن للواجب قيمة كلية مطلقة ، وأن الاستثناء نفسه إنما يؤيد القاعدة !

ثانياً : « اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد واسطة » . وهذه القاعدة الثانية تدلنا على أن الأخلاق الكانتية ليست مجرد أخلاق صورية بحتة لا تنطوى على أى مضمون ، ولا تشتمل على أية مادة ، بل هى قد أرادت أن تجعل للواجب مضموناً أو مادة ، فجعلت من « الشخص الإنسانى » غاية فى ذاته ، وذهبت إلى أنه هو الموضوع الأوحد للواجب . ولكنْ ، لما كان من المستحيل فى نظر كانْت أن تكون للواجب مادة تجريبية أو مضمونٌ تجريبى ، فقد حَصَر كانْت موضوع الواجب فى الجانب المعقول (لا التجريبى) من الشخص الإنسانى ، وذهب إلى أن الطبيعة العاقلة وحدها هى التى تُعَدّ غاية فى ذاتها . ومعنى هذا أننا نستطيع أن نتخذ من الأشياء وسائل نستخدمها لتحقيق أغراضنا ، ولكننا مُلْزَمون بالنظر إلى الكائنات العاقلة على أنها غايات موضوعية ، فليس من حقنا أن نعامل الأشخاص باعتبارهم مجرد وسائل لتحقيق أغراضنا . ويعود كانْت إلى الأمثلة الأربعة التى ساقها لنا فيما سلف ، فيحاول أن يطبق عليها هذه القاعدة الجديدة ، حتى يبيّن لنا كيف أن الإنسانية أو الذات البشرية هى غاية فى ذاتها . فالشخص الذى ينتحر مثلاً إنما يتصرَّف فى شخصه كما لو كان مجرد وسيلة لتحقيق بعض اللذات أو للوصول إلى حياة سعيدة ، ومن ثم فإن المنتحر لا يعامل الإنسانية فى شخصه باعتبارها غاية فى ذاتها ، بل باعتبارها مجرد وسيلة . والشخص الذى يعطى الآخرين وعوداً كاذبة إنما يتخذ منهم مجرد وسائط لتحقيق رغباته ، دون أن يفطن إلى أن لهؤلاء الأشخاص حقوقهم باعتبارهم موجودات عاقلة ، أو « غايات فى ذاتها » . وأما الشخص الذى يتهاون فى تثقيف ذاته وتنمية قواه ، فإنه يرتكب خطأً فى حق الإنسانية ممثلة فى شخصه ، لأن الإنسانية لا تتطلب منا فقط مجرد المحافظة على بقائنا ، بل هى تتطلّب منا أيضاً العمل فى سبيل تحقيق كمال الشخص البشرى . وأما الشخص الذى يحجم عن معونة الآخرين ، ولا يَهْتمُّ بالمساهمة فى تحقيق سعادة الغير ، فإنه قد لا يؤدى بمسلكه هذا القضاء على الإنسانية ، ولكنه لا يُسْهِم بلا شك فى تحقيق غايات الآخرين . والواقع أنه لما كانت كل ذات إنسانية إنما هى غاية فى ذاتها ، فإنه لا بد من أن تكون غاياتها — على قدر الإمكان — غايات لى أنا أيضاً ، إذا كنت حريصاً على أن تحقق هذه « الغائية » فى ذاتى كل ما لها من فاعلية[1] .

ثالثاً : « اعمل بحيث تكون إرادتك — باعتبارك كائناً ناطقاً — هى الإرادة

---

(١) « Fondements de la Mètaphysique des Moeurs. », Paris, Hatier, traduit par P. Le. Maire, Deuxième Section, pp. 52 - 54.

المشرعة الكلية » . وهذه القاعدة هي بمثابة مركب يجمع بين القاعدتين السالفتين ، لأنها تنصّ على ضرورة خضوع الإنسان للقانون باعتباره هو مشرِّعه . وما دامت إرادة الكائن الناطق هي بطبيعتها خاضعة للقانون ، فإنه لا بد لهذه الإرادة — من حيث هي غاية في ذاتها ، لا مجرد وسيلة أو أداة — أن تكون هي مصدر هذا القانون ، بحيث يكون خضوعها له بمثابة خضوع لنفسها . وحينما يقول كانت إن الإرادة هي المشرعة العامة للقانون ، فهو يعني بذلك أن لديها من « الاستقلال الذاتي » ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في كل أفعالها إلا عن طبيعتها العاقلة . وعلى حين أن كثيراً من فلاسفة الأخلاق السابقين كانوا يستمدون مصدر الإلزام الخلقي من سلطة خارجية ، نجد كانت يقرر أن مصدر الإلزام الخلقي هو سلطة باطنية تجعل من « الإرادة » مصدر التشريع الخلقي كله وليس في وسع الإرادة أن تكون مصدراً للإلزام ، اللهم إلا إذا كان في مقدورها أن تتحرر من القانون الطبيعي الذي يفترض أن لكل ظاهرة علة خارجة عنها . فلا بد إذن من أن ننسب إلى الإرادة ضرباً من الحرية أو الاستقلال الذاتي ، حتى تكون هي المشرع الوحيد لأفعالها ، وهي المسئولة الوحيدة عن كل تصرفاتها . وكانت يرى أن « استقلال الإرادة » هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة ، لأنه لولا هذا المبدأ لما كانت الإرادة هي مصدر التشريع الخلقي . ولما كان القانون الأخلاقي الصادر عن العقل واحداً لدى جميع الكائنات الناطقة ، فإن كانت يرى أن هناك « مملكة غايات » تتألف من اجتماع سائر الموجودات العاقلة التي تجمع بينها تلك القوانين المشتركة . وليس في هذه المملكة رئيس ومرءوس ، بل كل أفرادها أعضاء في ذلك العالم المعقول الذي يسوده تشريع عقلي واحد ، وتنظم العلاقة بين أفراده مبادئ الواجب الضرورية الكلية . وما دامت ما هية التشريع الأخلاقي إنما هي « الكلية » أو « العمومية » ، فإن المجتمع البشري لن يكون سوى جمهورية معقولة تتألف من أناس أحرار ، يضع كل منهم لنفسه (وللآخرين) قواعد صادقة كلية ، بحيث لو وجد أي شخص آخر مكانه ، لتصرف مثله تماماً ، دون أدنى اعتبار للتفضيل الشخصي أو الميول الذاتية .. إلخ . وهكذا نرى أن القاعدة الثالثة من قواعد الفعل إنما تتطلب من كل فرد منا أن يعمل بحيث تكون القاعدة التي يصدر عنها في سلوكه معبِّرة عن استقلال إرادته . وقد أخذ كانت عن روسو فكرة « الإرادة العامة » بوصفها المثل الأعلى لشتى الإرادات الفردية ، فذهب إلى أن القانون العملي الكلي باطن فينا ، وإن كان في الوقت نفسه عالياً علينا ، بمعنى أن هناك إلى جانب

« الذات الظاهرية » ذاتاً أخرى مستقلة تتمتع بضرب من الاستقلال الذاتى ، ألا وهى « الذات المطلقة » . وهذه الذات المطلقة هى التى تكفل « أخلاقية » الأفعال المحققة بوازع من احترام الواجب ، وهى التى تسمو بنا فى الوقت نفسه فوق نطاق العالم التجريبى . ولما كان العقل — فى رأى كانت — يمثل الماهية الباطنة الخالدة للموجود البشرى ، فليس بدعا أن نراه يقيم الأخلاق على قوانين الطبيعة العاقلة ، مستبعداً من حسابه كل اعتبار للخبرات الوضعية ، والتلقائية المباشرة ، والدوافع الخارجية ، والميول الوجدانية ... إلخ . ونظراً لأن فيلسوفنا قد أراد أن يتوصل إلى « العنصر الخالص » أو « الحقيقة المحضة » فى مضمار الأخلاق ، فقد وجد نفسه مضطراً إلى الصعود نحو « المبدأ الكلى اللامشروط » الذى هو المصدر الأصلى العام لكل « أخلاقية » .

ولو أننا نظرنا الآن إلى قواعد الفعل الثلاث ، على نحو ما قدَّمها لنا كانت لتبين لنا أنها لا تخرج عن كونها صيغاً ثلاثاً تعبر عن « مبدأ الأخلاقية الأوحد » بأساليب متنوعة ، وإن كان كل منها ينطوى فى ذاته على الصيغتين الأخريين . والصفة الأولى التى تمتاز بها هذه القواعد الثلاث هى أن لها جميعا صورة ، وهذه الصورة هى الكلية أو العمومية . وهنا يمكننا أن نصوغ الأمر المطلق على النحو الآتى : « لا بد من اختيار قواعد الفعل كما لو كان من شأنها أن تتمتع بقيمة القوانين الكلية للطبيعة » . وأما السمة الثانية فهى المادة ، بمعنى أنه لا بد من أن تكون لهذه القواعد غاية . وهنا يمكننا أن نصوغ الأمر المطلق على النحو التالى : « لما كان الموجود العاقل بطبعه غاية ، وبالتالى غاية فى ذاته ، فإن من طبيعته أن يفرض على كل قاعدة عملية شرطاً يحد من الغايات النسبية والتعسفية » . وأما الصفة الثالثة فهى التحديد التام أو التعيين المكتمل . والمقصود بها أن جميع قواعد الفعل الصادرة عن تشريعنا الخاص تتطابق مع مملكة خاصة من الغايات ، منظوراً إليها باعتبارها قائمة فى صميم مملكة الطبيعة . وهذه الصفات الثلاث تتدرج بالأمر المطلق من مرتبة العقل حتى مرتبة الحدس ، لكى لا تلبث أن تدنو به إلى مرتبة العاطفة أو الوجدان . وهذا التدرج يتم وفقاً للمقولات المعروفة ، لأننا ننتقل من « وحدة » صورة الإرادة (الكلية) إلى « تعدد » المادة (أعنى مادة الموضوعات ، أو الغايات) ، حتى نصل فى النهاية إلى « الجملة » أو النسَق العام للغايات ، منظوراً إليه فى صورته التكاملية . وقد يكون من الأفضل لنا عندما نكون بصدد اتخاذ حكم أخلاقى ، أن نتبع المنهج الصارم الدقيق الذى يتخذ

نقطة بدايته من الصيغة الكلية العامة للأمر المطلق ، ألا وهى الصيغة القائلة : « اعمل وفقا لمبدأ يمكنك فى الوقت نفسه أن تحيله إلى قانون كلى » . وأما إذا أردنا أن نقرب القانون الأخلاق إلى نفوسنا ، أو أن ندنو به من قلوبنا ، فقد يكون من المستحسن فى تلك الحالة أن نطبق على الفعل تلك المفاهيم الثلاثة التى أتينا على ذكرها ، وبذلك نقربه على قدر الإمكان من الحدس أو العيان الحسى .

ويختم كانْت حديثه عن الأمر المطلقة بالرجوع إلى فكرة « الإرادة الخيرة » التى اتخذ منها نقطة انطلاقه ، فيقول إن الإرادة تكون خيرة خيرا مطلقاً ، حينما يكون فى الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام ، دون أن يكون فى ذلك أى تناقض ذاتى . وتبعاً لذلك فإن الإرادة الخيرة لا يمكن أن تتعارض مع نفسها ، فضلاً عن أنها لا يمكن بأى حال ما من الأحوال أن تكون سيئة . وهى إلى جانب هذا وذاك لا بدَّ من أن تكون مبدأ لتشريعها ، وغاية لأفعالها ، بحيث إن « استقلال الإرادة » ليبدو فى خاتمة المطاف بمثابة المبدأ الأسمى لكل « أخلاقية » . ولهذا نرى كانْت يرد الجانب الأكبر من الأخطاء التى وقع فيها أصحاب المدارس الأخلاقية المختلفة (من طبيعيَّة ووجدانية وسيكولوجية ولاهوتية ... إلخ .) إلى قولهم بوجود « سلطة خارجية » هى مصدر الإلزام الأخلاق .

٥٠ ــ نقد نظرية كانْت فى الواجب :

بعد أن استعرضنا بإيجاز نظرية كانْت فى الواجب أو القانون الأخلاق ، يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند أهم المآخذ التى تعرضت لها هذه النظرية . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأنه قد يكون من بعض أفضال كانْت على الفلسفة الخلقية أنه قد استطاع لأول مرة فى تاريخ الفكر أن يعرض أمامنا أخلاق الواجب بهذه الصورة الرائعة من النقاء والنصاعة والوضوح . وكل من اطلع على مناجاة كانْت المشهورة للواجب فى كتابه « نقد العقل العملى » لا بد من أن يكون قد شعر بإعجاب شديد نحو ذلك المفكر الأخلاق العظيم الذى آمن بأنه ليس فى الوجود ما هو أقدس من القانون الأخلاق(١) . ولكن فلاسفة الأخلاق قد أخذوا على نظرية كانْت فى الواجب نزعتها

(١) Cf Kant : « **Critique de la Raison Pratique** », Picavet pp. 155 - 156.

الصورية المتطرفة ، وإغراقها فى الترمت أو التشدد ، وإزراءها بالحساسية والوجدان ، وعدم اعتمادها أصلا على التجربة ، إلى آخر تلك المآخذ التى يستطيع القارئ العادى أن يجدها بسهولة فى كتب مؤرخى الفلسفة الأخلاقية المتداولة بين أيدى الناس[١] .

ولسنا نريد أن نفيض فى شرح هذه المآخذ ، وإنما حسبنا أن نتوقف عند أهم أوجه النقد التى وجهها شوبنهور إلى أستاذه كانْت ، حتى نقف على الأصداء الحقيقية التى أثارتها نظرية كانْت فى الواجب حتى لدى معاصريه أنفسهم .

ونحن نعرف كيف أراد كانْت أن يخلع على الأخلاق صبغة أمرية مطلقة ، وكيف اقتادته نزعته الصورية المتطرفة إلى القول بأن « بيت القصيد فى أية فلسفة عملية ، ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل ، بل أن نبسط القوانين التى تحدد ما ينبغى أن يحدث ، حتى ولو لم يحدث هذا الذى نحدده يوماً ما على الإطلاق »[٢] .

وشوبنهور يعترض على هذه العبارة الأخيرة فيقول إنه من يدرينا أن هناك بالفعل قوانين لا بد لنا من أن تخضع لها كل أفعالنا ؟ بل من يدرينا أن ما لم يحدث فى يوم ما من الأيام لا بد من أن يحدث ، أو هو بالضرورة مما ينبغى حتما أن يكون ؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسّر معطيات التجربة ، بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان ، محاولاً العمل على فهمه حق الفهم ، بدلاً من الاقتصار على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد ؟ بل إن كانْت ليفترض منذ البداية أن هناك قوانين أخلاقية خالصة ، دون أن يضطلع بأى بحث تمهيدى يبرر لنا فيه هذه القضية التى تحتمل المناقشة . ولكنْ ، أليس من حقنا أن نفحص مفهوم « القانون » نفسه ؟ فهل نقول بأن لهذا المفهوم طابعاً مدنيا صرفاً ، على أساس أن القانون هو مجرد تنظيم بشرى يقوم على تراضى الشعب ؟ أم هل نرجع إلى الوراء قليلاً ، فنبحث فى أصول كلمات « القانون » و « الواجب » و « الإلزام » ، حتى نعرف المصادر الدينية التى انحدرت إلينا منها ؟ الواقع أننا لو عدنا إلى أصول هذه الكلمات ، لوجدنا أنها قد انحدرت إلينا من تشريع موسى الوارد فى سفر « التثنية » . وشوبنهور يذكّر كانْت بأنه ليس هناك « واجب » بالمعنى الفلسفى أو الأخلاقى ، بل هناك « وصايا » نزلت لأول مرة فى تاريخ العهد القديم على موسى .

---

(١) د . توفيق الطويل . « الفلسفة الخلقية ــ نشأتها وتطورها » . منشأة المعارف ، ١٩٦٠ ، ص ٣٤٨ ، ٣٥٦ .

(٢) Kant : « **Fondements de le Métaphysique des Moeurs** ». Préface.

وإذن فإن مفهوم « الواجب » يرتد فى خاتمة المطاف إلى الأخلاق اللاهوتية ، وهو بالتالى مفهوم غريب على الأخلاق الفلسفية . وحتى لو سلمنا بأن الواجب مفهوم أخلاقى صرف ، فإن قول كانْت بضرورة الخضوع للقانون إنما هو قول غير معقول ، لأن العقل يلزمنا دائماً بالبحث عن « الحيثيات » التى تسوغ للقانون أن يأمرنا .

ثم ينتقل شوبنهور إلى المبدأ الأوَّلى الذى أراد كانْت أن يطبقه على الأخلاق كما طبقه على المعرفة ، فيقول إن الخطأ الأصلى الذى وقع فيه كانْت هو أنه ظن أن فى وسعه تأسيس الأخلاق كلها على أسس صورية أولية سابقة على التجربة . ويشبه شوبنهور أستاذه كانْت بالطبيب الذى ينجح فى علاج مرض ما من الأمراض بدواء معين ، فيأبى إلا أن يستخدم هذا الدواء عينه لعلاج شتى الأمراض ! والواقع أن كانْت قد نجح فى التفرقة بين المعانى الأولية السابقة على التجربة ، والمعانى المتأخرة اللاحقة على التجربة فى نطاق المعرفة البشرية ، فما كان منه سوى أن عمد إلى تطبيق هذه التفرقة الموفقة على مجال آخر من مجالات الوجود الإنسانى هو مجال الإرادة ، وبالتالى فقد راح يؤكد أن القانون الأخلاقى لا ينصبُّ على مادة الأفعال ، بل على صورتها فقط ! ولسنا ندرى كيف وقع فى ظن كانْت أن يكون فى وسع الفيلسوف الأخلاقى أن يضرب صفحاً عن خبرات الناس — داخلية كانت أم خارجية — وأن يتجاهل شتى وقائع العالم الخارجى ، لكى يقيم الأخلاق كلها على بعض المعانى المجردة التى لا اتساق فيها ، أو على بعض المفاهيم الخالصة التى ليس لها أدنى نقطة ارتكاز ! وفضلا عن ذلك ، فإن شوبنهور يأخذ على كانْت أنه اعتبر « العقل » بمثابة الماهية الجوهرية الباطنية للإنسان ، فى حين أن الطبيعة العاقلة للإنسان — من حيث هى ملكة المعرفة — لا تخرج عن كونها مجرد شىء ثانوى يرتبط بالظواهر ، ولا يستطيع أن يرقى إلى إدراك الأشياء فى ذاتها . ولو أمعن كانْت النظر إلى باطن الوجود الإنسانى — فيما يقول شوبنهور — لاستطاع أن يدرك أن « الإرادة » (لا العقل) هى نواة الموجود البشرى الحقيقية ، أو هى جوهره الميتافيزيقى الصحيح . ولكن شوبنهور — فى رأينا — قد نسى أن ما سماه هو باسم « الإرادة » لم يكن فى نظر كانْت سوى « العقل العملى » نفسه ، وليس « العقل العملى » عنده سوى ملكة إدراك الحقيقة فيما يتعلق بما ينبغى أداؤه ، أو بما لا بدّ من عمله .

ويواصل شوبنهور نقده لنظرية كانْت فى الواجب ، فيقول إن القاعدة الأولى من قواعد الفعل الثلاث التى صاغها كانْت لا تمثل أمراً قطعياً مطلقا (كما وقع فى ظنه) ،

بل هي تمثل مجرد أمر شرطي يفترض مبدأ « التبادل Réciprocité » ، بدليل قول كانت نفسه : « إنني لن أستطيع مثلا أن أريد تحويل الكذب إلى قانون كلى (عام) ؛ لأن أحداً عندئذ لن يصدقني ، كما أن الناس في هذه الحالة سوف يردون على تصرفي بمثله » . وقوله أيضاً : « إن كل فرد منا يرغب في أن يعاونه الغير . فلو أنه صرح علناً بأن مبدأه هو ألا يساعد الآخرين ، فإن الآخرين أيضاً سوف يجدون أنفسهم في حل من أن يعاونوه . وتبعاً لذلك فإن مبدأ الأنانية (أو حب الذات) إنما ينقض نفسه بنفسه » . وهاتان العبارتان — وغيرهما كثير — تستندان في رأى شوبنهور إلى مبدأ « التبادل » باعتباره فرضاً ضمنياً نسلم بصحته ابتداء ، وكأن كانت يقول لنا : إذا أردت ألا يسيء إليك الآخرون ، فلا تسيء إليهم . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق إنما تقوم في هذه الحالة على مبدأ حب الذات ، ما دام احترامي لمبدئ الأخلاق هو وليد حرصي على ألا يصيبني أي أذى أخلاق من جانب الآخرين . — ثم ينتقل كانت إلى القاعدة الثانية ، فيقرر أن « الشخص البشرى » غاية في ذاته ، لا مجرد واسطة أو وسيلة . وشوبنهور يعلق على هذه القاعدة فيقول إن « الغاية » هي دائما وبالضرورة شيء مراد ، بمعنى أنها لا توجد إلا بالقياس إلى « إرادة » تكون منها بمثابة « المقصد » أو « الغرض المباشر » . ومن هنا فإنه لا معنى للحديث عن « غاية في ذاتها » ، اللهم إلا إذا كان في وسعنا أن نتحدث عن « صديق في ذاته » ، أو « عدوّ في ذاته » ، أو « شمال في ذاته » ، أو « جنوب في ذاته » ، أو « أعلى في ذاته » !... إلخ . وفضلا عن ذلك ، فإن شوبنهور يرى أنه لا معنى للحديث عن « قيمة مطلقة » ، لأن لكل قيمة مقداراً نسبياً ، ما دامت لا توجد أولا إلا بالنسبة إلى شخص ما ، كما أنها لا بد ثانيا من أن تقارن بقيمة شيء آخر . فالقيمة من جهة نسبية ترتبط بصاحبها ، ثم هي من جهة أخرى موضوع مفاضلة ، بمعنى أنها ترتبط بأشياء أخرى . وبدون هاتين العلاقتين ، يفقد مفهوم « القيمة » كل ما له من معنى أو دلالة . ويخلص شوبنهور من نقده للقاعدة الثانية إلى القول بأن هذا الحديث الطنان عن الإنسانية باعتبارها غاية في ذاتها إنما يعبر بكل بساطة عن القاعدة الأخلاقية القديمة التي كانت تقول : « لا تفكر في نفسك فقط ، بل فكر في الآخرين أيضاً . » ومع ذلك ، ألسنا نلاحظ — فيما يقول شوبنهور — أننا حينما ندين المجرم ؛ فإننا نعامله قطعًا معاملة « الواسطة » أو « الوسيلة » ، ما دمنا نتخذ منه أداة ضرورية للمحافظة على حرمة القانون ، حتى أننا قد ننفذ فيه حكم الإعدام ، ليكون عبرة لغيره ممن قد تحدثهم نفوسهم بالخروج على

القانون ؟

... وأخيراً يعرض شوبنهور لنقد القاعدة الثالثة من قواعد كانْت الأخلاقية ، فيقول إن كانْت يريد أن يجعل إرادة كل مخلوق عاقل هى التى تشرع (بطريقة كلية عامة) قانون المخلوقات العاقلة الأخرى جميعاً . وهو يقرر فى هذا الصدد أن السمة النوعية الخاصة التى تميز الأمر القطعى المطلق إنما هى انعدام كل مصلحة لدى الإرادة التى تعمل بوازع من احترام الواجب . وهذا ما عبَّر عنه كانْت بقوله : « إن الإرادة التى تُصدر قوانين كلية ، إنما تأمر بالأفعال ، احتراماً للواجب ، لا لأية مصلحةٍ أخرى » . فهل نكون بإزاء إرادة بدون باعث ، أو بالأحرى معلول بلا علة ؟ إن كانْت لينسى — فيما يقول شوبنهور — أن « المصلحة » و « الباعث » مفهومان متكافئان يمكن أن يحل الواحد منهما محل الآخر ، مادامت « المصلحة » إنما هى عبارة عن « الوازع » الذى يهمنى شخصيا . فليست « المصلحة » سوى تأثير الباعث على الإرادة ، وبالتالى فإنه حيثما وُجد باعث يحدد الإرادة ، فلا بد أيضاً من أن تكون ثمة مصلحة أو اهتمام . وأما حينما ينعدم كل باعث يمكن أن يحرك الإرادة ، فإنه هيهات للإرادة فى مثل هذه الحالة أن تحقق شيئا . وإذا كان كانْت قد تصوَّر أن هناك أفعالا تخلو تماماً من كل باعث أو من كل مصلحة ، كأفعال العدالة وحب الإنسانية ، فإن شوبنهور يحاول أن يظهرنا على أن هذه الأفعال ليست نزيهة نزاهة خالصة ، أو هى بالأحرى ليست خلواً تماماً من كل اهتمام أو وازع أو باعث . ويختم شوبنهور نقده لكانْت بقوله : « كأنى بكانْت يريد أن يضع أمام أنظارنا مدينة فاضلة (يوتوبيا) هى مملكة الغايات : مدينة تسكنها موجودات عقلية مجرَّدة in abstracto ؛ مدينة يريد أهلها ، دون أن يريدوا شيئاً (أعنى بدون أدنى مصلحة) ، أو بالأحرى لا يريدون سوى شيء واحدٍ : ألا وهو أن يريدوا جميعاً وفقاً لقاعدة واحدة (أعنى وفقاً لقاعدة استقلال الإرادة .) . وليس فى وسْع كاتب هذه السطور أنْ يَلْقى أمثال هذه الأقاويل ، اللهمَّ إلا بالسخرية والابتسام العريض »[١] .

تلك هى أهم أوجه النقد التى وجَّهها شوبنهور إلى نظرية كانْت فى الواجب . ونحن لا ننكر أن شوبنهور على حقّ حين يأخذ على أستاذه كانْت إهماله للتجربة ،

(١) Schopenhauer : « **Critique du Fondement de la Morale** », Alcan, Paris, Traduction Française par A. Burdeau, 9° éd. p. 135.

وإغفاله للوجدان ، عند تحديده لمفهوم « القانون الأخلاقي » ، ولكننا نميل إلى الظن بأن الخطأ الجوهريّ الذى يكمن فى نظرية كانْت الأخلاقية إنما يتجلّى بصفة خاصة فى فصْله للإرادة عن الرغبة ، وكأنّ من الممكن أن يقوم عنصر « الإلزام » أو « التكليف » أو « الأمر المطلق » فى استقلال تام عن عنصر « الخير » ، أو « الغاية المنشودة » ، أو « الشيء المرغوب فيه » . والواقع أن ثمة عنصرين ضروريين يدخلان فى تكوين القاعدة الأخلاقية : عنصر الإلزام أو الأمر ، وعنصر الترغيب أو الخير . فالقاعدة الأخلاقية أولا هى قاعدة مُلزمة تخاطبنا بلهجة الآمر ، ولكنها ثانياً قاعدة مُرغبة تلوّح لنا بشيء محبّب إلى نفوسنا ، فتدفعنا إلى العمل على تحقيق ما فيه خيرنا وسعادتنا . وعلى ذلك ، فإنه ليس ثمة فعل أخلاقى يمكن القول بأنه قد حُقق لمجرَّد أنه « واجب » ، بل لا بدّ من أن يكون هذا الفعل قد تمثل لنا على صورة « خير » بوجه ما من الوجوه . وليس فى إمكاننا أن نحقق فعلاً لا يستهوينا على الإطلاق ، لمجرَّد أن هذا الفعل قد فُرض علينا فرضاً . والسبب فى ذلك أنه يستحيل على الإنسان من الناحية النفسية أن يُحقّق فعلاً لا يجد له أى صدًى فى نفسه ، أو أنْ يسعى لبلوغ غاية لا تلمس فى قلبه أىَّ وتر حسَّاس ، أو أن يُقْبل على اتخاذ مسلك لا يستثير على نحو ما من الأنحاء وجدانه أو حساسيته .

ولكننا لو نظرنا إلى الأفعال الخلقية المختلفة ، لو جدنا أن حظّها من هاتين الخاصيَّتين يختلف قوة وضعفاً : فهناك مثلاً أفعال تُحقَّق بدافع من الحماسة وحدها ، كأفعال التضحية والبطولة التى يكاد يمحى فيها عنصر الإلزام ، بينما توجد أفعال أخرى تؤدّى على سبيل الإلزام أو بوازع من الشعور بالواجب ، حتى ليكاد يمحى فيها عنصر الترغيب . ومع ذلك ، فإن الصلة وثيقة بين مفهوم « الواجب » ومفهوم « الخير » ، بدليل أننا نستشعر لذة فريدة فى أن نؤدى واجبنا لمجرد كونه واجباً ، كما إننا حتى حين نقبل على أداء الفعل الأخلاقى فى سَوْرة وحماسة ، فإننا قد نستشعر ضرباً من المجاهدة والمشقة ، إذ نحسُّ بأننا نقاوم جانبا من طبيعتنا فى سبيل العلوّ على أنفسنا . ولكن بيت القصيد أن صفتى الإلزام والترغيب صفتان أساسيتان فى كل فعل أخلاقى ، فضلا عن أنه من المستحيل استخلاص فكرة « الواجب » من فكرة « الخير » ، أو فكرة الخير من فكرة « الواجب » . فلا يمكن إذن أن نقيم الأخلاق كلها على « الواجب »

وحده ، كما أنه لا يمكن إقامتها على « السعادة » أو « الخير » وحده ، بل لا بدّ من الجمع بين العنصرين حتى يكتمل للقاعدة الأخلاقية ركناها الأساسيان[1] .

وعلى الرغم من أن كانْت قد ظن أن فكرة « الواجب » فكرة أولية ضرورية كلية ، إلاّ أننا لو عدنا إلى الفلسفة الأخلاقية التى كانت سائدة عند اليونان ، لوجدنا أن مفهوم « الواجب » كان مجهولاً تماماً لدى فلاسفة اليونان (حتى عند أفلاطون وأرسطو) . فليس فى وسعنا أن نقيم الأخلاق على الشعور بالواجب وحده ، خصوصاً وأن المثل الأعلى للسموّ الخلقى قد يقتضى فى خاتمة المطاف أن يزول « الإلزام » مع ما يقترن به من مشاعر المجاهدة والمشقة والعسْر ، لكى يحلّ محله الإقبالُ على فعل الخير بروح السماحة والسهولة واليُسْر . وحينما تصل الصفوة الممتازة من البشر إلى قمة السموّ الخلقى ، فهنالك نراها تفعل الخير بطريقة طبيعية تلقائية ، دون أن تشعر بأنها تحقق واجباً أو تخضع لإلزام . وليس من النادر أن نرى بين كبار رجالات الإنسانية من يحقق أفعاله الخلقية بدافع من الحماسة والغبطة ، وكأنما هو يُقدم على التضحية دون أدنى شعور بالقسر أو التكليف أو الإلزام . ومهما يكن من شيء ، فإن تحمس كانْت للواجب قد جعله ينسى أو يتناسى من العناصر النفسية الهامة التى تدخل ضمن مقوّمات الفعل الأخلاقى ، على نحو ما مارسه البشر فى كل زمان ومكان . وسيكون لنا عَوْد إلى هذا الموضوع بعد أن نكون قد استوفينا عرض مذهب كانْت فى مصادرات العقل العملى .

---

(١) زكريا إبراهيم : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٢ ، الفصل السادس ، ص ٢١٤ ـ ٢١٧ .

الفصل السادس

مصادرات العقل العملى

٥١ — من الواجب إلى الحرية الأخلاقية :

بعد أن اكتشف كانْت ماهية الواجب اللامشروطة ، وبعد أن تحقق من أن العقل هو الذى يحدّد الإرادة بصفة مباشرة ، نراه يحاول — عن طريق هذه المبادئ الأخلاقية — أن يقدم لنا اعتقاداً ، لا معرفة ميتافيزيقية بمعنى الكلمة ، حول أفكار الحرية ، والخلود ، والله . وكتاب « نقد العقل العملىّ » يكاد يقتصر فى معظمه على فكرة « الخير الأقصى » التى دفعت بكانْت إلى افتراض بعض المصادرات أو المسلّمات : Postulats . وسنحاول فيما يلى أن نعرض بالبحث لعلاقة الواجب بالحرية ، ثم نتطرق بعد ذلك إلى دراسة العلاقة بين الواجب من جهة ، ووجود الله وخلود النفس من جهة أخرى .

ونحن نجدُ كانْت يرتد إلى مشكلة الحرية التى كان قد سبق له التعرّض لها فى التناقض الثالث من نقائض العقل ، فيقول إننا لا نستطيع أن نتحقق من وجود الحرية عن طريق الرجوع إلى التجربة السيكولوجية ، كما أنه لا سبيل لنا إلى إثبات هذه الحرية عن طريق البرهان المنطقى .. أما التجربة السيكولوجية فإنها لا توصلنا إلى معرفة أى شيء عن الحرية ، نظراً لأن الإحساس الباطنى مقترن دائماً بصورة الزمان ، فضلاً عن أن التجربة نفسها ليست ممكنة إلاّ بالقياس إلى ما يتوالى فى الزمان ، وَفقًا لتعاقب ضرورىّ تحدّد فيه اللحظاتُ السابقة ما يجيء بعدها من لحظات . وهذا هو السبب فى أن المرء حينما يعود إلى ذاته مُستَبْطناً ، فإنه يجد دائماً بواعث ودوافع قد تسببت فى تحقيق فعله الحاضر ، وأما إذا أردنا (من جهة أخرى) أن نثبت وجود الحرية بالاستناد إلى أدلة عقلية أو براهين منطقية ، فإننا سرعان ما نتبيّن تهافت مثل هذه الأدلة ، نظراً لأن الحرية إذا اندرجت فى أقيسة ، وبالتالى إذا أصبحت نتيجة ضرورية لشيء آخر ، فإنها تكون عندئذ قد استحالت إلى ضرورة ، ومن ثمّ فإنها لا يمكن فى هذه الحالة أن تكون حرية على الإطلاق[١] .

---

(١) زكريا إبراهيم: « مشكلة الحرية »، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، ١٩٥٧، ص ٣٤ — ٣٥

فما السبيل إذن للخروج من هذا المأزق ؟ هنا يهيب كانْت بالأخلاق ، فيقول : إن الموجود الناطق يحيا حياة أخلاقية قوامها مبدأ الواجب ، وهذه الحياة الأخلاقية هى وحدها الحياة الحقيقية ، لأنها تعلو بنا على مستوى الوجود الطبيعىّ أو الحياة الحسية . وقد رأينا فيما سبق كيف أن الشىء الوحيد الذى يجب اعتباره يقينيا مباشراً مطلقا ، إنما هو « الواجب » أو « القانون الأخلاقىّ » . ولكن لما كان من المستحيل أن يكون على الإنسان واجب ، اللهمّ إلا إذا كانت لديه القدرة على أدائه ، فإنه لا بدّ لنا من الربط بين « الواجب » من جهة ، و « القدرة » أو « الاستطاعة » من جهة أخرى ، وإلا لما كان فى وسع الإنسان أن يحقق الواجب المطلق الذى يمليه عليه عقلُه . ومعنى هذا أن طابع الواجب اللامشروط هو الذى يضطرنا إلى افتراض تلقائية لا مشروطة لدى ذلك الذى يقوم بأداء الواجب . ومن هنا فإن « الواجب » هو الذى يسمح لنا بأن نتصوَّر امتلاك الإنسان لحرية معقولة تعلو فى نطاق الظواهر ، وإلا لما كان للأمر المطلق أى معنى ، ولما كان هناك موضع للحديث عن قانون أخلاقىّ . ولكنَّ المهمّ أن هذه الحرية التى تكشف لنا عنها الأخلاق ليست خاصية سيكولوجية أو واقعة تجريبية ، بل هى « طابع معقول » يميّز شيئا فى ذاته ، أعنى أنها عِليّة معقولة متعالية مفارقة للزمان .

وقد سبق لنا أن رأينا كيف اعتبر كانْت الحياة الإنسانية مزدوجة : فذهب إلى أن الذات تعرف نفسها من جهة عن طريق خبرة الحس الباطن ، باعتبارها ظاهرة تخضع لتحديد الزمان الصارم ، ثم هى من جهة أخرى تتعقَّل ذاتها باعتبارها شيئا فى ذاته ، أعنى باعتبارها « موجوداً معقولا » ، خارجاً على شروط الزمان ، خلواً من كل علاقة عليّة ، حرًّا تمام الحرية . فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ويتحقق فى عالم التجربة ، أعنى فى شخصيتنا التجريبية ، وهذا ما يجعل أفعالنا مترابطة ترابطا عليا قوامه السببية ، بمعنى أنها محددة بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث إنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا ، لاستطاع أن يحسب سلوكنا فى المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل دقة عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر . ولكن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطن ، أو شخصيتنا المعقولة ، أعنى عن ذاتنا الحقيقية العالية على الزمان . وهذه الذات المتعالية هى التى تُشعرنا بأننا غير خاضعين للعلية التجريبية ، وأننا نملك عليةً معقولة مفارقة للزمان هى الحرية بعينها . وكانْت يفسر

هذه الحرية بقوله : إنه ينبغى لنا أن نفهم أنه ليس يكفى من أجل تفسير حياة أى إنسان أن نبين أن كل ظاهرة من الظواهر التى تأتلف منها حياته محدّدة ضرورةً بما تقدم عليها من ظواهر ، وإنما لا بد لنا أيضا من أن نفسّر حياة ذلك الإنسان فى مجموعها (أو كليتها) ، أعنى ذلك الطابع الخلقى المعقول الذى تعبّر عنه سلسلة أفعاله المرئية فى الزمان . وليس من شك فى أننا حينما نكون بصدد تفسير من هذا القبيل ، فإننا سنجد أنفسنا مضطرين إلى تجاوز الظواهر المحسوسة الخاضعة للزمان ، من أجل الانتقال إلى حقائق معقولة هى بطبيعتها مفارقة للزمان . وهنا سنجد أن ما يحدد شخصيتنا التجريبية إنما هو شخصيتنا المعقولة . ونحن الذين نخلق بأنفسنا هذا الطابع الخلقى (المعقول) بفعل حر عال على الزمان ، وكأن ذاتنا العقلية اللازمنية هى التى تريد أن تكون خيرة أو شريرة بفعل لا زمانى ، ثم تجيء ذاتنا الحسية التجريبية فتكون بمثابة تعبير عن ذلك الاختيار الأصلى الذى حققته الذات فى نطاق عال على الزمان . وهكذا نرى أن أفعالنا الجزئية لا يمكن أن توصف بأنها حرة ، وإنما الحرية وقف على الاتجاه العام الذى اتخذته ذاتنا المعقولة ؛ وكأن ثمة اختيارًا أوليا قد حققناه فى المطلق ، فأصبح كل سلوكنا الأخلاقى فى الحياة متوقفاً عليه .

من هذا نرى أن كانت مقتنع بأننا أحرار ومجبرون معاً : فنحن أحرار بالنظر إلى ذاتنا المطلقة المعقولة العالية على الزمان ، ونحن مجبرون بالنظر إلى ذاتنا الحسية التجريبية التى تخضع للعلية فى نطاق الزمان . وكما أن علم الله السابق بأفعالنا لا يحول دون كوننا شخصيات حرة مسئولة عن أفعالها ، فكذلك لا ينبغى أن نتوهم أن قدرتنا على التنبؤ بسلوك شخص ما من الأشخاص قد تنفى عنه الحرية . وآية ذلك أن الاختيار الأصلى الذى حققه هذا الشخص خارجاً عن الزمان إنما هو وحده الذى يجعل منه شخصية حرة مسئولة عن أفعالها . وكثيراً ما نلقى لدى بعض صغار الأطفال ميلا مبكرا إلى فعل الشر ، لا تزيده الأيام إلا تأصلا وصلابة . ومع ذلك فإن الضمير العام يعتبرهم مسئولين عن ميلهم إلى الشر ، ويحكم عليهم أو يدينهم ، كما لو كانوا قد اختاروا فى ملكوت متعال مفارق للزمان ــ بمحض حريتهم ــ هذه المبادئ الشريرة التى لا تقبل أدنى تغيير[١] .

وليس بدعاً أن يكون الإنسان ــ باعتباره شيئاً فى ذاته ، لا باعتباره مجرد ظاهرة

---

(١) Kant : « **Critique de la Raison Pratique** ». trad. franç. par Picavet, Alcan, 1906, pp. 51 - 52.

وارجع أيضا إلى كتابنا « مشكلة الحرية » ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٧ . ص ٣٥ ــ ٣٩ .

— حرًا ومسئولاً ، ما دام اختياره الأُصلى إنما يتحقق فى عالم مطلق معقول لا يخضع بأى حال لقيود الزمان . فالإنسان حر لأنه ليس مجرد « ظاهرة » ، وحريته الأخلاقية إنما هى عقله نفسه باعتباره عالياً على الطبيعة . ومهما حاول الإنسان أن يخدع نفسه بأن يتصور فعله الشرير على أنه خطأ غير إرادى ، أو بأن يوحى إلى نفسه بأن خطيئته ليست سوى مجرد نتيجة لتسلسل علىّ لا يَدَ له فيه ، فإن تأنيب الضمير لا بد من أن ينبثق فى أعماق نفسه كشاهد يؤكد قدرة العقل على احترام الواجب . والعقل هو الذى يخاطبنى باسم القانون الأخلاق ، إذ يخبرنى بأن الشر أمر لا ينبغى أن يكون ، ومن ثَمَّ فقد كان من الممكن ألا يكون ! حقا لقد كان لدىّ هذا الباعث أو ذاك ، كما أننى وُجدت بإزاء هذا الظرف أو ذاك ، مما ترتب عليه بالضرورة تفوّهى بتلك الكذبة (مثلاً) ، ولكن هذا لا يَصدق إلا على المجال الزمنى ، وأما من وجهة نظر العقل ، فإن الحق أنه كان ينبغى لى ألا أكذب ... وإذن فإن كذبى وليد حرية معقولة لا زمانية ، كان فى وسعها أن تختار شيئا غير ما وقع عليه اختيارها بالفعل ؛ وهذه الحرية المطلقة التى قد لا يستطيع الإنسان أن يفهم طبيعتها ، إنما هى مع ذلك الأصل فى تلك القدرة الموجودة لدينا على توجيه ذواتنا فى استقلال تام عن شتى المعطياتِ التجريبية . وهكذا نرى كانْت يقيم تفرقة حادة بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية ، أو بين دائرة العلم ودائرة الأخلاق ، فيفسح بذلك السبيل أمام تلك الفلسفات الوجودية التى ستجعل من « مرتبة الحرية » حقيقة ميتافيزيقية قائمة بذاتها هى حقيقة الوجود الإنسانى نفسه Exitenz(١) .

ولكنْ ، على الرغم من أصالة نظرية كانْت فى الحرية الأُخلاقية ، فقد لاحظ كثير من النُقاد أن مثل هذه « الحرية المتعالية » التى لا يملكها الإنسان إلاَّ من حيث هو « شىء فى ذاته » إنما هى مجرد حرية صوفية لا معقولة هيهات للفيلسوف أن يزيح النقاب عنها . وفضلاً عن ذلك ، فإن فكرة كانْت عن الحرية لا تسمح لنا بفهم ما قد يطرأ على الشخصية من تغيرات ، مادامت تُدْرج الحرية فى عالم الحقائق الثابتة المفارقة للزمان . وإلاَّ ، فكيف السبيل إلى فهم الانقلابات النفسية أو التغيرات الحاسمة Conversions التى وقع تحت تأثيرها بعض القديسين والأبطال وغيرهم من رجالات الإنسانية ؟ هل نقول بأن أمثال هذه التغيرات إنما تحدث فى صميم الأبدية ذاتها ؟ هذا هو الرأى الذى ذهب إليه دلبوس Delbos (أحد شرّاح الأخلاق الكانتية) ، فقد وجد فى ثنايا آراء

---

(١) cf. N. Berdyaev : « **The Beginning & The End** », N-Y., Harper, 1957, p. 9.

كانْت نفسها ما يُقرِّبُه من الصوفيّين الألمان الذين نادوا بإمكان حدوث تغيرات فى نطاق الأبدية نفسها . ولكننا نميل إلى القول مع لاشلييه . « Lachelier » بأن الانقلاب النفسيّ إنما يعنى إمكان حدوث تغيّر ما ، وليس فى وسعنا ـــ باعتبارنا بشراً ـــ أن ندرك هذه الإمكانية ، فإن هذه القدرة وقف على الله وحده . وأما الاعتراض الرئيسى الذى يمكن أن يوجَّه إلى نظرية كانْت فى الحرية فهو أنه ليس فى إمكان مخلوق بشرى أن يعانى مثل هذه التجربة فى باطن حياته الإنسانية على نحو ما يعيشها ، وبالتالى فإن الحرية التى ينسبها إلينا كانْت هى حرية مجهولة لدينا تماماً ...(١) . وهكذا نخلص إلى القول بأن الحرية التى اعتبرها كانْت شرطاً أساسيا لإمكان الواجب إنما هى مجرَّد حقيقة متعالية مجهولة ، فهى تنسجم مع فكرته عن الواجب باعتباره قانوناً مطلقاً يُضْفِى عليه صبغة صوفية غامضة .

٥٢ ـــ مبادىء العقل العملىّ الخالص :

رأينا فيما تقدم كيف أن مفهوم الحرية هو حجر الزاوية فى كل بناء الأخلاقية Moralité عند كانْت . ولكنَّ كانْت لم يقتصر على القول بأن مفهوم « الإرادة المشرعة الكلية » هو مفهوم أساسي لقيام أخلاق الواجب ، بل هو قد حاول أيضاً أن يستخلص تلك الأخلاق بطريقة تصوُّرية صرفة ، دون الاستعانة بأى عنصر تجريبى كائنا ما كان . ومن هنا فإننا نراه ينص فى كتابه « نقد العقل العملى » على ثلاثة مبادىء رئيسية يعتبرها بمثابة الأركان الأساسية لكل مذهب الأخلاق :

(**أولا**) « إن جميع المبادىء العملية التى تعتبر موضوع (أو مادة) القوة الراغبة بمثابة مبدأ مُحدِّد للإرادة إنما هى مبادىء تجريبية ، ومن ثم فإنها عاجزة عن إمدادنا بقوانين عملية » . ومعنى هذا المبدأ أن كل موضوع من موضوعات الرغبة إنما هو معطى من معطيات التجربة ، فهو قاصر بالضرورة عن أن يقهر الإرادة المعقولة أو أن يضطرها إلى العمل . هذا علاوة على اختلاف القوة الحاسة من فرد إلى آخر ، مما يجعلها عاجزة عن أن تمدنا بقاعدة موضوعية .

(**ثانياً**) « إن جميع المبادىء العملية المادية ـــ من حيث هى كذلك ـــ إنما تنتسب إلى نوع واحد بعينه ، لأنها تندرج كلها تحت المبدأ العام القائل بحب الذات وبالسعادة الشخصية » . ومعنى هذا المبدأ العام أن القواعد العملية المادية تستند جميعا إلى موضوعات خارجية تؤثر على حواسنا ، لا على عقلنا ؛ فهى قواعد لا تمت بصلة إلى

---

(١) Jean Wahl : « Traité de Métaphysique », Payot, 1953, p. 536.

العقل العملى الخالص .

(ثالثا) « إذا كان لموجود عاقل أن يتصور هذه المبادئ باعتبارها قوانين عملية كلية ، فلن يكون فى وسعه أن يتصورها إلا باعتبارها مبادئ تحدد الإرادة لا بمادتها ، بل بصورتها فقط » . والواقع أننا لو انتزعنا — على سبيل التجريد — كل مادة ، أعنى كل موضوع حسى للإرادة ، فلن يتبقى لدينا سوى الصورة الخالصة للقانون . ولو أننا استبقينا للقانون مادته ، لأقحمنا على العقول الشيء الكثير من التناقض . وإلا ، فكيف يتحقق التوافق بين شارلكان ، وفرنسوا الأول (مثلا) ، فى حين أن كلا منهما إنما كان يرغب فى شيء واحد بعينه ، ألا وهو الاستيلاء على ميلانو ؟

فإذا سلمنا بهذه المبادئ ، كان فى وسعنا بعد ذلك أن نبين أن كُلاً من الحرية والأمر المطلق يفترض أحدهما الآخر ؛ وهذا هو موضوع المسألتين اللتين يتعرض كانْت لمناقشتهما فى « التحليل » Analytique . وهو يقول فى المسألة الأولى : « إننا إذا افترضنا أن الصورة التشريعية المجردة للقواعد الأخلاقية هى وحدها المبدأ الكافى لتحديد الإرادة ، فيكون علينا أن نعرض بالبحث لطبيعة هذه الإرادة » . والواقع أن الإرادة لا بد من أن تكون حرة : فإنه لما كانت المبادئ المحدِّدة للظواهر فى الطبيعة هى نفسها ظواهر ، وبالتالى موادُّ (لا صوراً) ، فقد تعيَّن ألا يكون فى الإمكان تصور المبدأ الصورى باعتباره محدِّداً ، اللهم إلا إذا تصورناه خارجاً عن كل سلسلة « علية » ، أعنى بوصفه حراً . وأما المسألة الثانية فإن كانْت يصوغها على النحو التالى : « لو أننا افترضنا أن الإرادة حرة ، فإن علينا الآن أن نبحث عن القانون الذى يستطيع هو وحده أن يحددها ضرورة » . والواقع أنه لما كانت الحرية متعالية خارجة عن نطاق كل تجربة ، فإنها لا يمكن أن تتحدد بفعل أية مادة حسية ، وبالتالى فإنها لا يمكن أن تتحدد إلا بفعل الصورة الخالصة للقانون . ولما كانت الصورة الخالصة الأولية للقانون هى — بحكم تعريفها — كلية شاملة ، فإن فى استطاعتنا أن نصل — عن طريق الاستنباط — إلى القانون الأساسى لكل أخلاقية ، ألا وهو القانون الذى يقول : « اعمل بحيث يكون من الممكن دائماً أن تكون قاعدة إرادتك فى الوقت نفسه مبدأ لتشريع كلّى عامّ » .

٥٣ — من مفهوم الواجب إلى مفهوم الخير :

إذا كنا قد أخذنا على كانْت — فى نقدنا لكتابه « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » — أنه قد أغفل تماماً مفهوم « الخير » ، فإننا سنراه الآن فى كتابه « نقد العقل العملى » يحاول

تحليل مفهوم « الخير » فى ضوء نظريته الأخلاقية العامة فى « القانون الأخلاقى » . وهنا نجد كانْت يحمل على جميع فلاسفة الأخلاق — قدماء كانوا أم محدثين — الذين حاولوا استخلاص « الواجب » من مفهوم « الخير » ، لأن هؤلاء الفلاسفة قد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى استعارة هذا المفهوم من بعض مُعطيات تجريبية . ومن هنا فقد كان « الخير » فى نظرهم هو « الملائم » أو « النافع » ، أعنى ما يشبع مَيلاً كامناً أو حاجة فى طبيعتنا ، فى حين أن « الشر » هو « غير الملائم » أو « الضار » ، أعنى ما يتعارض مع ميولنا ، أو ما يحول دون إشباع بعض حاجاتنا . ولكننا لو أقمنا الأخلاق على الحرية ، أعنى على مبدأ تحديد الإرادة خارجاً عن الزمان ، فإننا لن نستطيع أن نعلّق الواجب على إيحاءات الحساسية ، بل سنتخذ — على العكس — من هذا المبدأ نفسه دعامة نستند إليها فى تحديد مفاهيمنا .

ومن هنا فإن « الخير » — فى نظر كانْت — ليس إلا مطابقة الإرادة للقانون الأخلاقى ، فى حين أن «الشر» هو معارضة الإرادة لهذا القانون. والمطابقة والمعارضة هنا صوريتان خالصتان ، بمعنى أنهما تعبران عن توافق النية أو عدم توافقها ، دون أن يكون هناك أى موضع لمطابقة خارجية مادية ، فإن مثل هذه المطابقة الأخيرة إنما تعبّر عن « قانونية » الفعل ، لا عن « أخلاقية » .

وما دام العالم الحسى هو عالم « ما هو كائن » ، لا « ما ينبغى أن يكون » ، فقد يكون من التناقض أن نحاول قياس قيمة « الجدارة الخلقية » بالاستناد إلى كمية الخير الحقيقى التى يُحدثها النشاط الأخلاقى فى صميم العالم الحسى . هذا إلى أن العقل العملى لا يملك كالعقل النظرى أى حدْس خاص به يستطيع عن طريقه أن يطبق مفاهيمه على الواقع الخارجى . وكل ما يملك العقل العملى القيام به هو أن يسائل نفسه : « أترانى أريد حقا بكل إرادتى أن أنتمى إلى طبيعة يكون فيها الفعل الذى أرغب فى أدائه قانوناً عاما لها ؟ أترانى أقبل أن أكون عضواً فى عالمٍ تُكوّن الكذبة التى تفوهتُ بها جزءًا لا يتجزأ من صميم نظامه الطبيعى ؟ » . وإذن ، فإن فى وسعى أن أنظر عملياً إلى « طبيعة العالم المحسوس كما لو كانت هى نموذج الطبيعة المعقولة » ، بحيث أتصور تحقق الثانية فى الأولى . ولكن لا حاجة بنا إلى القول بأن هذا التقريب الذهنى إنما هو مجرد تقريب رمزى ليس من شأنه سوى أن يسمح لنا بالانتقال من فكرة القانون إلى بعض التصميمات العملية . وأما من وجهة النظر المعيارية (بل ومن جهة النظر الواقعية أيضاً) ، فإننا لا نتحكم إلا فى نياتنا فقط ، وبالتالى فإننا لا نستطيع أن نُخضع الطبيعة

لقرارات حريتنا(١) .

بيد أن كانْت حريص على ألا يبقى مفهوم « الخير الأخلاقى » مجرد صيغة جوفاء خالية من كل فاعلية عملية ، ومن ثم فإنه يحاول أن يضع فى خدمة « الأمر المطلق » عاطفة أخلاقية ، أو شعوراً أخلاقياً ، دون أن يغير من الطابع الخالص الذى يتسم به القانون باعتباره واجب الطاعة لمجرد أنه القانون . حقا إن هناك صعوبة أكيدة فى أن نعمد إلى تحديد العلاقة بين المعرفة والشعور باللذة والألم عن طريق الاستعانة ببعض المفاهيم الأولية السابقة على التجربة ، ولكن كانْت يرى أن مجرد إدراكنا لمطابقة سلوكنا (فى هذه الحالة أو تلك) للقانون الأخلاقىّ هو الكفيل بأن يولد فى نفوسنا عاطفة أخلاقية ، أو شعوراً أخلاقيًا من نوع خاص ، ألا وهو الشعور بالإجلال أو الاحترام Achtung للقانون الأخلاقى . وهناك فارق أساسى بين عاطفة الاحترام وبين غيرها من العواطف الأخرى ؛ فإن هذه العاطفة متولدة فينا بفعل مبدأ عقلى ، وهى العاطفة الوحيدة التى نعرفها معرفة تامة بطريقة أولية محضة ، فضلا عن أننا نستطيع أن نُدرك ما فيها من ضرورة ، فى حين أن جميع العواطف الأخرى منبعثة عن مؤثرات حسية ، فضلا عن أنها ترجع فى الغالب إلى الميل أو إلى الخوف . ولكن « الاحترام » ليس مقدماً على القانون الأخلاقى ، وكأنما هو الدعامة التى يستند إليها هذا القانون ، وإنما هو معلولٌ له ، صادر عنه ، ما دام « الواجب » نفسه هو موضوع الاحترام . ولما كان الطابع المميز للاحترام إنما هو الطابع العقلى المحض ، فإنه ليس من الضرورىّ أن يقترن انفعال الاحترام بشعور سارّ ، خصوصاً وأننا قد نجد أنفسنا أحياناً مكرهين على فعل الواجب ، فنمضى إليه على الرغم منا ، لا عن طيب خاطر ! وليس أدلّ على وجود فارق حاسم بين « الواجب » و « اللذة » (أو السرور) ، من أن الجاذبية التى نُقبل بمقتضاها على أداء بعض الواجبات كثيراً ما تُفسد هى نفسها نقاء تلك الواجبات ! وهذا التزمُّت الكانتى هو الذى دفع بالشاعر الألمانى شيلر إلى السخرية من أخلاق الواجب ، فنراه يقول على لسان باحث أخلاقى تواجهه أزمة ضمير : « إننى لأُود عن طيب خاطر أن أخدم أصدقائى ، ولكن ، وأسفاه ! فإننى أجد لذة فى هذا العمل ، ولهذا يساورنى الشك فى عملى ، وأخشى ألا أكون فاضلا ! » . وهنا يقدم له الفيلسوف الكانتى حل هذه المشكلة فيقول له : « إنه ليس أمامك الآن سوى أن تعمل على احتقار أصدقائك ،

---

(١) cf. Ruyssen : « Kant », Ch. V, 3e éd., 1929, pp. 212-223, (كانْت)

وعندئذ سيكون فى وسعك أن تفعل باشمئزاز ما يفرضه عليك واجبك » !

بيد أن عبارة الشاعر الألمانى لا تخلو من سفسطة ، لأن شيلر ينسى أو يتناسى أنَّ الاشمئزاز دافع حسى كالسرور سواء بسواء . ولو أننا فرضنا على نشاطنا الأخلاقى غاية باهظة تكلفنا الكثير ، لأنها تثير لدينا الإحساس بالنفور أو الاشمئزاز ، فإننا عندئذ لن نكون قد احترمنا استقلال الإرادة ، بل سنكون قد قدمنا لها « مادة » أو غاية خارجية تكون هى المحددة لها . وأما الفضيلة الحقيقيَّة — فى رأى كانت — فهى تتمثل فى الجهد الذى نقوم به من أجل تحقيق القانون ، تحت تأثير الشعور الأخلاقى المحض ، أعنى بدافع من احترام القانون ، مع استبعاد أى دافع حسى كائناً ما كان . ولا ريب أن مثل هذا الجهد لا بد من أن يقترن بضرب من المشقة أو العسر ، ولكنه مع ذلك جهد ممكن يستطيع أىّ كائن عاقل أن يضطلع به . صحيحٌ أن حالة القداسة التى تعبّر عن التكافؤ التام للإرادة مع القانون ، ستظل — فى ظروف الحياة الراهنة — مثلا أعلى بعيد المنال ، ولكن الجهد الأخلاقى — على أقل تقدير — هو فى متناول جميع الإرادات . وكانت يرفض الأخذ بمزاعم الرواقيّين الذين كانوا ينسبون إلى الرجل الحكيم القدرةَ على تحقيق المثل الأعلى بالفعل ، ولكنه فى الوقت نفسه لا ينكر على الإنسان كل مقدرة على تحقيق الفضيلة فى شجاعة وقوة إرادة . وعلى الرغم من أن كانت يتفق مع روسّو فى القول بأن ثمة صوتاً باطنياً إلهياً يرسم أمامنا طريق الخير والشر ، إلا أنه لا يوافقه على القول بأن الضمير غريزة إلهية ، لأن القانون الأخلاقى فى نظره ليس مجرد واقعة مباشرة من وقائع الشعور التجريبيّ ، وإنما هو حقيقة أولية ضرورية كامنة فى ضمير كل كائن عاقل ، بحيث قد يصح أن نقول إن القانون الأخلاقى هو « واقعة العقل » Factum der Vernunft ، أعنى تلك الواقعة الفريدة التى ينطوى عليها العقل المحض ، باعتبارها المصدر الأوحد لكل تشريع أخلاقى .

٥٤ — تناقض العقل العملى :

رأينا عند الحديث عن العقل النظرىّ (الذى موضوعه العلم) أن هذا العقل لا يقنع بعملية الترابط الذهنى التى يجريها على « المتعدد » ، بل هو يرق إلى فكرة « مجموع الشروط » ، أو مفهوم « المطلق » . ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى العقل العملى (الذى موضوعه الخير الأخلاقى) لوجدنا أنه يخضع لميل ضرورى مماثل : فإن هذا العقل أيضاً يحاول أن يرق إلى فكرة الحاصل المطلق أو المجموع الكلىّ لهدفه الأسمى ، ويسمّى هذه

الفكرة باسم « الخير الأقصى » . والمقصود بهذا الاصطلاح معنى الخير والمشترك بين الخير الخلقى (أو الفضيلة) والخير الطبيعى (كالخيرات المحسوسة واللذات ، والصحة وما إلى ذلك) . ولو تصورنا موجوداً مطلقاً كاملا يتمتع بقدرة لا حَدَّ لها ، لوجب أن نتصوره حائزاً على الفضيلة والسعادة معاً . فالخير الأقصى هو كمال الإرادة من جهة ، وكمال اللذة من جهة أخرى . أو ربما كان الأصح أن نقول إن الموجود الكامل يوحد فى ذاته بين الإرادة الخالصة والخيرات الطبيعيَّة المحسوسة ، فيجمع بذلك بين الفضيلة والسعادة .

ولكنَّ التوافق بين الخير الخلقى والخير الطبيعى إنما هو وقف على « المطلق » وحده . وأما بالنسبة إلى الإنسان ، فإن الصلة بين الفضيلة والسعادة تثير فى وجه العقل العملى تعارضاً خطيراً ، أو تناقضا هاما ، بدليل أن تحليل العقل العملى قد أثبت لنا اختلاف مبادئ السعادة عن مبادئ الفضيلة اختلافاً أساسياً جوهرياً ، واستحالة استخلاص السعادة عن طريق التحليل العقلىّ الصرف . ولكن العقل يهيب بنا مع ذلك أن نحقق اتحاداً مطلقا أو تآلفا تاما بين الخير الخلقى والسعادة ؛ فهل يكون فى استطاعة « جدل » العقل العملى أن يحل هذا التناقض ؟ هذا ما يجيب عليه كانْت بقوله إنه لما كانت العلاقة بين حدَّى السعادة والفضيلة علاقة لا يمكن أن تكون تحليلية ، فإن النسبة القائمة بين الحدين لا يمكن أن تكون إلا تركيبية ، أعنى علاقة علية . ولكننا نعرف أن السعادة لا يمكن أن تكون علة للفضيلة ، وإلا لكانت دعامة الفضيلة مجرَّد دعامة تجريبية محضة . فهل تكون الفضيلة إذن هى علة السعادة ؟ هذا ما نجد أنفسنا مدفوعين مرة أخرى إلى إنكاره ، فإنه كيف يمكننا أن نتصور إمكان قيام علاقة علية بين فكرة الفضيلة — وهى عقلية — وبين مفهوم السعادة — وهو تجريبى — ؟ فهل نقول إذن باستحالة تقرير وجود علية فى الحالتين ، وبذلك نكون قد اعترفنا باستحالة حل التناقض الذى نحن بإزائه ؟

هنا يقول كانْت إننا لو دققنا النظر إلى العلاقة القائمة بين « الواجب » و « الخير » ، لوجدنا أن الفضيلة هى التى تجعلنا جديرين بالسعادة ، ولكن الفضيلة بذاتها لا تمثل الخير الأعظم . ومن هنا فإننا نشعر بأنه ليس من العدالة فى شىء أن تبقى الفضيلة منفصلة عن السعادة ، حتى ولو كنا نعمل دون أن نرمى إلى الحصول عليها . وتناقض العقل العملى إنما ينحصر فى أننا نلاحظ من جهة أنه لا ينبغى للسعادة أن تكون هى الباعثة على فعل الخير ، ولكننا نلاحظ من جهة أخرى أيضاً أن الفضيلة ليست هى العلة الفاعلية

للسعادة . وكانت يرى أن استحالة حل هذا التناقض إنما هى فى الحقيقة مجرد استحالة نظرية . ولكن ليس ما يمنعنا مع ذلك — حتى من الوجهة النظرية الصرفة — من أن نتصور الفضيلة باعتبارها شرطاً للسعادة ، فى حين أن ثمة استحالة فى أن نتصور هذه العلاقة بصورة معكوسة (بأن تكون السعادة شرطاً للفضيلة) . حقا إن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفة ، ولكنها على كل حال علاقة ممكنة ، مَثَلها فى ذلك كمثل العلية التى تمارسها شخصيَّتنا التجْريبية . وتبعاً لذلك ، فإن من حق عقلنا العملى أن يقرر وجود علاقة بين الفضيلة والسعادة ، على أساس أن هذه العلاقة هى التى تخلع على « الأخلاقية » طابعاً عقليا من الوحدة والكمال . وبيت القصيد هنا ألا نفهم هذه العلاقة على غرار « العلية » القائمة فى دنيا الظواهر ، فإننا إذا التزمنا هذا الشرط لم تكن هناك أدنى استحالة فى أن نتصوَّر وجود علاقة وثيقة بين الفضيلة والسعادة .

٥٥ — خلود النفس ووجود الله :

رأينا أن مشكلة التوفيق بين الفضيلة والسعادة قد اقتادتنا إلى مشكلة عسيرة لا سبيل إلى حلّها ، اللهمَّ إلاَّ إذا سلمنا بوجود عالم آخر يخرج عن عالم الظواهر ، ويكون هو الضامن لتحقق « الخير الأقصى » على أكمل وجه . فليس من سبيل أمامنا إلى رفع تناقض العقل العملى ، اللهمّ إلاَّ إذا افترضنا وجود « خالق عاقل » للطبيعة يكون هو علة الارتباط المعقول القائم بين الفضيلة والسعادة . ولكنْ ، لكى يقوم مثل هذا الارتباط ، فلا بدَّ من تحقق شرطين هامين : أولهما أن يكون فى وسع الإنسان مواصلة تقدمه اللامحدود أو ترقِّية اللامتناهى فى عالم آخر ، بمعنى أن يستمر وجوده ، وأن تبقى شخصيته إلى الأبد ، وهو ما نسِّميه باسم خلود النفس . وثانيهما أن يكون ثمة كائن عاقل يحقق التناسب بين السعادة والفضيلة ، ويعمل بما لا يتعارض مع قانون الإرادة الموجودة لدى الكائنات الناطقة ، أعنى بما يتلاءم مع النية الأخلاقية للموجودات البشرية . ولا بُدّ إذن من أن يكون فى الطبيعة فاعل تتحد فى شخصه القداسة والسعادة اتحاداً تاماً ، أعنى أنّه لا بد من وجود كائن أسمى عالٍ على الحقيقة الحسية ، مع كونه فى الوقت نفسه موجوداً عاقلا وأخلاقيا معاً ، وهذا الموجود إنما هو الله . فإذا عرفنا أن مبدأ الواجب قد اضطرنا من قبل إلى التسليم بوجود الحرية ، باعتبارها مسلمة ضرورية لقيام « الأخلاقية » ، أمكننا الآن أن نقول بأن للعقل العملى مسلَّمات ثلاثاً أساسية هى

الحرية ، والخلود ، والله . ولئن كانت هذه المسلمات قضايا نظرية تستند إلى ثنائية العالم (على اعتبار أن هناك عالماً ظاهريًا ، وعالماً معقولا) ، وإلى ازدواج الذات الإنسانية (على اعتبار أنّ هناك ذاتا تجريبية ، وأخرى معقولة) ، إلاّ أن كانْت يعترف بأن هذه القضايا لا تقبل البرهنة من حيث هي كذلك ، وإنما هي مجرّد مصادرات تتوقف على قانون عمل ذى قيمة لا مشروطة من وجهة نظر أولية سابقة على التجربة(١) .

والواقع أن العقل العمليّ الذى علّق قيام « الأخلاقية » بأسرها على وجود « حرية معقولة » متعالية على الطبيعة ، هو بعينه الذى يعلّق تحقق « الواجب » على اتحاد الفضيلة والسعادة . ولكنْ ، كيف يتسنى للإنسان أن يحقق « الواجب » على الوجه الأكمل فى حياة محدودة قاصرة ، كثيراً ما تتخذ — حتى لدى الأخيار من البشر — طابع المعركة الطويلة الأليمة التى يجاهد فيها الإنسان ضدَّ طبيعته الحسية ؟ أليس من الضرورى ، لكى يكون فى الإمكان تحقق القداسة باعتبارها واجباً ، أن تتاح الفرصة أمام الإنسان لتحقق شخصيته باطراد متصل ، فى عالم لا متناهٍ يتجاوز حدود الحياة الراهنة ، ويعلو على شتى ظروف العالم المحسوس ؟ وبعبارة أخرى ، ألا يستلزم بلوغ مرحلة القداسة استمرار النفس على قيد البقاء بعد الموت ، بحيث تدوم شخصيتنا فى عالم أبدىّ يقربها من الكمال إلى غير ما حدّ ؟ وإذن أفلا ينبغى أن نعدّ « خلود النفس » مصادرة ضرورية من مصادرات « العقل العملىّ » ؟

ثم لنتساءل بعد ذلك مَنْ ذَا الذى يستطيع أن يحقق ذلك التوافق الأسمى بين الفضيلة والسعادة ، أو ذلك الانسجام التام بين الإرادات الخيرة والعالم الحسىّ ، إن لم يكن هو الله ؟ ألسنا نلاحظ أننا ننزع بكل إرادتنا نحو ذلك التوافق — وفقاً لما يقضى به القانون — ولكن دون أن نتمكن يوماً من تحقيقه ؟ وإذن أفلا ينبغى أن نقول إن خالق العالم — من حيث هو مُشرِّع الأشياء والإرادات على السواء — هو وحده الذى يستطيع أن يقيم فوق النظام الطبيعىّ ذلك النظام الأخلاقىّ الذى تتطلبه كل جهودنا ؟... إن خلود النفس — كما رأينا — هو المسلمة الضرورية التى لا بد من افتراضها ، إذا أريد للإرادة البشرية أن تحقق القانون تحقيقاً كاملا غير منقوص . وأما وجود الله ، فهو مُسلمة لا تقل عنها ضرورة ، إذا سلمنا بأن التوافق بين الطبيعة والحرية هو نفسه ضرورة أخلاقية . ولهذا

---

(١) **Kant : « Critique de la Raison Pratique »**, Picavet, 1909, pp. 223 - 225.

يقرر كانْت أن مجرَّد كون الإنسان موجوداً أخلاقيا ، هذا وحده دليل كاف على أنه يؤمن بالله ، وإن كان وجود الله هو حقيقة ميتافيزيقية لا سبيل إلى البرهنة عليها ، إن بالعقل أم بالحدْس . والعقل العملى يؤمن بالحرية ، والخلود ، والله ، على الرغم من عجز العقل النظرى عن البرهنة على هذه العقائد الثلاث . ولكن حذار من أن نتوهَّم أن فى استطاعة العقل العملى أن يحيل هذه الأفكار الثلاثة إلى موضوعات قابلة للمعرفة ، فإن الحرية والخلود والله تظل عقائد تستند إلى الإيمان العملى ، دون أن تستحيل إلى موضوعات تقوم على المعرفة العلمية . وهكذا نرى أن ما سلَّم به العقل النظرى باعتباره مجرَّد إمكانية ، أو مثل أعلى ، قد استحال على يد العقل العملىّ إلى عقيدة تدعمها الحاجات المشتركة لكل عقل عامل ، ولكل إرادة عاقلة .

وأما إذا اشتكى الإنسان من ذلك الجهل النظرىّ الذى شاءت الحكمة الإلهية أن تتركنا فيه ، كان ردّ كانْت على ذلك أن الله قد شاء أن يدع لنا مهمة التعرُّف على حقيقة وجوده وحقيقة خلودنا ، بفعل الإرادة الأخلاقية التى تنزع نحو السعادة فلا نجد لها سبيلا آخر سوى الفضيلة . ولو كانت لدينا معرفة عقلية يقينية بالله وبالخلود ، لكانت هذه المعرفة نفسها قوة جَبْرية هائلة تضغط على إرادتنا ، ولاستحال الموجود البشرى بالتالى إلى دمية آلية يحرّكها الخوف أو الرغبة . ولكن الله قد أراد لنا أن نكون أحراراً ، فهو لذلك قد منحنا من الإرادة ما نستطيع معه أن نتوصل إلى الإيمان به وبخلود أرواحنا . والإيمان وحده هو الذى يدع مجالا لحرية الإرادة ، وهو الذى يتيح أيضاً للموجود البشرى فرصة استحقاق السعادة عن طريق تحقيق الفضيلة . وهكذا نرى أن « اللاأدرية الكانتيَّة (كما قال أحدُ فلاسفة الأخلاق المعاصرين) قد انتهت فى خاتمة المطاف إلى إقامة علاقة متناسبة تناسباً حكيماً بين مَلَكات الإنسان العارفة من جهة ، ومصيره العملىّ من جهة أخرى » . وبذلك أصبح علينا واجبٌ مزدوج : أن نجعل أنفسنا فضلاء عن طريق الجهد من جهة ، وأن نجعل أنفسنا علماء عن طريق البحث من جهة أخرى(١) .

تلك هى إذن هى مصادرات العقل العملىّ ، على نحو ما صاغها كانْت . ولو شئنا أن نلخصها فى عبارات ثلاث ، لكان فى وسعنا أن نقول :

(١) إن الإنسان لا يستطيع أن يؤدى واجبه ، اللهمَّ إلاَّ إذا كان حُرًّا .

---

(١) R. La. Senne : « **Traité de Morale Générale** », P. U. F., 1919, p. 252.

(٢) إن الإنسان لا يستطيع أن يحقق القداسة ، اللهمَّ إلا إذا كان خالداً .

(٣) إن الإنسان لا يستطيع أن يَرْقَى إلى مستوى الخير الأعظم ، اللهمَّ إلا إذا كان الله موجوداً . ويبقى أن نقول إن هذه المصادرات الثلاث ليست معتقدات نظرية ، بل مجرّد افتراضات ضرورية عمليًا ، فهى لا توسّع معرفتنا النظريّة ، بل هى تخلع حقيقة موضوعية على أفكار عقلنا النظرى .

٥٦ ـــ من الأخلاق إلى الدين :

اهتم كانْت بدراسة الصلة بين الأخلاق والدين فى كتابيه الرئيسيَّين : نقد العقل النظرى ، ونقد العقل العمليّ ، ثم عاد فشرح هذه الصلة فى كتاب مستقل ظهر عام ١٧٩٣ تحت عنوان « الدين فى حدود العقل الخالص » . ويقرر كانْت فى مستهل هذا الكتاب أن الأخلاق ليست فى حاجة إلى الفكرة القائلة بوجود كائن آخر يعلو على الإنسان ، حتى يكون فى وسع الإنسان أن يتعرف على واجبه ، كما أنها ليست فى حاجة أيضاً إلى افتراض وجود باعث آخر يخرج عن حدود القانون الأخلاق ، حتى يكون فى وسع الإنسان أن يؤدى واجبه . ومعنى هذا أن الأخلاق ليست فى حاجة إلى الدين من أجل قيام الأخلاقية نفسها ، بل لا بدّ من اعتبارها مكتفية بذاتها بمقتضى طبيعة العقل العمليّ نفسه . حقا إن فهمنا للقانون الأخلاق قد اضطرنا إلى افتراض كائن أسمى يضمن قيام علاقة متكافئة بين الفضيلة والسعادة ، ولكنَّ فكرة هذا الكائن الأسمى قد تَبَعثُ من الأخلاق نفسها ، دون أن تكون هى الأصل فى ظهور الأخلاق ، أو هى الدعامة الوحيدة لقيام القانون الأخلاقى . ولمَّا كانت الفلسفة الكانتية قد شاءت أن تقيم الأخلاق كلها على مبدأ « استقلال الإرادة » ، فليس بدْعاً أن نرى كانْت يرفض كل نزعة فلسفية تقيم الأخلاق على السلطة الإلهية ، أو على إرادة أى كائن علوىّ كائناً من كان ، ما دام من المستحيل أن نُخْضِعَ القانون الأخلاق لأية سلطة خارجية تعدو حدود الإرادة البشرية . وهذا هو السبب فى أن كانْت يرفض رفضاً باتًا تأسيس الأخلاق على الدين ، بينما نراه يذهب ـــ على العكس ـــ إلى أن الدين نفسه لا يمكن أن يقوم إلاَّ على الأخلاق .

والواقع أن حاجة العقل العملية إنما هى النور الهادى الوحيد الذى يستطيع أن يرشدنا فى متاهة الأفكار ، وبالتالى فإنها الدعامة الوحيدة الممكنة لإقامة إيمان عقلىّ . وحين يؤسّس كانْت الدين على دعامة الأخلاق ، فإنه إنما يؤسّسه فى الوقت نفسه على دعامة

العقل ، ولكنْ لا على تأملات العقل النظرىّ ، بل على حاجات العقل العملىّ . وإذا كان فيلسوفنا قد سمَّى هذا النوع من الإيمان باسم « الإيمان العقلى » ، فذلك لأنه قد لاحظ أن هذا الإيمان يشبع أيضاً اهتمام العقل الخالص ، نظراً لأنه يضمن قيام ترابط بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية . وعلى الرغم من أن الأخلاق تقودنا حتما إلى الدين ، إلاَّ أنه لا بدّ من أن يجيء « الإيمان » لكى يسدّ الثغرة المنطقية الموجودة بين الأخلاق من جهة ، وبين فكرة الله باعتباره « المشرّع الأخلاقى الخارج عن الإنسان » ، من جهة أخرى . وكانْت يفرق تفرقة واضحة بين المعتقدات الدينية المتنوّعة ، وبين الدين الذى من شأنه أن يشيع الحياة فى فكرة الله بفعل الإيمان . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « إنه ليس هناك سوى دين حقيقىٍّ واحد ، ولكن من الممكن أن تكون هناك أشكال متعدّدة من العقائد الدينية ... وتبعاً لذلك فإنه قد يكون الأدنى إلى الصواب أن نقول إن هذا الرجل ينتمى إلى العقيدة الدينية اليهودية ، أو الإسلامية ، أو المسيحية ، بدلا من أن نقول إنه ينتمى إلى هذا الدين أو ذاك » . وفكرة « الدين الواحد » التى يعبر عنها كانْت هنا ، تشبه إلى حد غير قليل فكرة الشاعر الألمانى لسّنج فى قصيدته الدرامية « ناثان الحكيم » (سنة ١٧٧٩) حيث نراه يشبه العقائد الدينية الثلاث بثلاثة خواتم تركها أب ودود لأبنائه الثلاثة . وقد كان هذا الوالد يملك خاتماً أثمن منها جميعاً ، (ألا وهو الدين الحقيقى) فلا بد من أن يكون خاتمان منها على الأقل ، إن لم نقل جميع الخواتم التى تركها لأبنائه ، مجرد « تقليد » للخاتم الأصلى[1] ! ومحصّل هذه الفكرة أن الأديان جميعاً تنطوى على بُضْعة أو جانب من « المسيحية الخالدة » ، باعتبار أن كُلاًّ منها إنما يمثل مرحلة ضرورية من مراحل « تربية الإنسانية » ، أو طوراً هاما من أطوار الترقى الأخلاقى للبشرية . وسيظهر فى خاتمة هذا التطوّر — فيما يقول لسنج — دين عقلىّ ، فلا يكون لهذا الدين أى أساس تاريخىّ ، بل يكون بمثابة عبادة خالصة للخير ، دون أدنى اهتمام بفكرة الجزاء الأبدىّ . وليس « ناثان الحكيم » سوى الصورة المثالية التى قدّمها لسنج للبطل المسيحىّ خارج نطاق المسيحية .

وكانْت يتفق مع لسّنج فى القول بأن الدين ليس عقيدة نظرية ، بل هو فعل خلقى باطنىّ ، أو عبادة روحّية خالصة . ومن هنا فإننا نراه يضع الشعور الأخلاقى فى منزله أرفع من العقائد والطقوس الشكلية أو العبادات الخارجية . وهو يقول فى هذا بصريح

---

(١) cf. Lessing : « Nathan Le Sage », trad franç., Acte 3, Scème 7.

العبارة : « إن كلَّ ما قد يتوهَّمُ الإنسانُ أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضاء الله — فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاق طيّب فى حياته — إنما هو محض هُذاء دينى أو مجرَّد عبادة زائفة لله » . والخطأ الأكبر الذى يقع فيه الكثيرون من أصحاب الديانات هو أنهم يأخذون الكتب الدينية بحذافيرها ، ويهتمون على وجه الخصوص بالفرائض وضروب العبادة الخارجية ، ويكرّسون كل جهودهم لدراسة أحداث الدين التاريخية ، فى حين أن المهم فى رأى كانْت هو فهم الروح الباطنية للدين ، وتفسير نصوص الكتب الدينية تفسيراً رمزياً ، وتجريد الدين من شتى الاعتبارات الخارجية والتاريخية . وهذا هو معنى قول كانْت : « إنه لا ينبغى البحث عن الدين خارجاً عنا ، بل فى داخلنا . » ولئن كان التفسيرُ الرمزىّ للدين مختلفاً عن التفسير التاريخىّ إلاَّ أن كانْت يرى أنه أجدى على الدين من كل تأويل حرفى ، لأنه يستخلص من الكتب الدينية دلالتها الأخلاقية الدائمة ، فيجعل من الروح الدينية حقيقة حية خصبة . ونحن لا نستطيع أن نعرف المثل الأعلى أو الحقيقة الإلهية بطريقة خارجية تاريخية ، بل لا بدَّ لنا من أن نبحث عن النموذج الأسمى أو المثل الأعلى فى قرارة ذواتنا . وهكذا نعرف الإلـٰه الخارج عنا ، بمعرفتنا للإلـٰه الباطن فينا : فإن الإلـٰه الكامن فى أعماق ذواتنا هو وحده المعيار الذى نستطيع عن طريقه أن نحكم على كل ما يتمثل لنا بصورة « الوحى » . ولهذا يؤكد كانْت أن القانون الأخلاق الباطن فينا ، أشدّ يقينا وأكثر ضماناً ، من أى معتقد كائنا ما كان[1] .

ويتوقف كانْت عند أهم أحداث الكتاب المقدس التاريخية ، لكى يفسرها تفسيراً رمزيا باعتبارها وقائع روحية باطنة فى أعماق النفس الإنسانية ، فنراه يفسر الخطيئة الأصلية (أو سقطة آدم) على أنها تعبير عن التعارض الأصلى القائم بين الإرادة والحساسية ، أو بين مملكة الحرية ومملكة الطبيعة ؛ ونراه يفسر فكرة « المسيح » أو « ابن الله » على مجرد أنها تعبير عن المثل الأعلى الأخلاق الباطن فينا ، وكأن الإلـٰه المتأنس هو الطبيعة البشرية نفسها فى كمالها ، أو هو الفردوس الإلـٰهى باطناً فينا .. إلخ . وأما فكرة « الخلاص » أو « النجاة » ، فإن كانْت يراها مجرد صورة رمزية للتعبير عن ضرورة التجدُّد الأخلاق ، أو التحرُّر من شرور الحساسية الأصلية ، من أجل تقبل مبادئ « الأخلاقية » تقبلا باطنياً صرفاً . ولا بد للكنيسة المرئية — فى رأى كانْت —

---

(١) Kant : « **La Religion dans les limites de la simple raison** », trad. franç. par Gibelin, 1948, pp. 170 - 175.

من أن تدنو شيئاً فشيئاً من الكنيسة اللامرئية ، بحيث تنتقل من عالم الشيع الدينية والخلافات المذهبية إلى عالم السلم الروحي الذى يكون فيه كل فرد على صلة شخصية مباشرة بالحقيقة العليا . وهكذا تزول المنازعات الناشبة بين أصحاب العقائد المختلفة ، بسبب تمسك كل جماعة منهم ببعض الأحداث التاريخية المعينة ، لكى تحل محلها عقيدة روحية واحدة تقوم على اتباع قانون الأخلاق المشترك بين الناس . وحين يتحدث كانْت عن « الكنيسة اللامرئية » ، فإنه يعنى بها تلك « الجمهورية الأخلاقية » أو ذلك « المجتمع المثالى » الذى يكون قانون الواجب منه بمثابة الدستور ، ويكون الله نفسه هو المشرّع الحقيقى ... ومثل هذه الكنيسة الحقيقية لا بد من أن تكون كلية عامة ، فضلا عن أنها لا بد من أن تخلو تماماً من كل مبدأ لا أخلاق . وكانْت يؤكد أنه لن يكون ثمة موضع للرموز التاريخية التى تفرّق الناس شيعاً وأحزاباً فى مثل هذا المجتمع المثالى الذى يقوم على ثبات القانون الأخلاق . وما دام الرئيس الوحيد الذى يخضع له أفراد هذا المجتمع إنما هو ذلك الأب اللامرئى الذى يدينون له بالطاعة باعتبارهم شركاء فى تحقيق المثل الأعلى الأخلاق فإن « الإيمان العقلى » سيكون حتما هو الرابطة الوحيدة التى تجمع بينهم وتوحد شملهم . وكانْت ينعى هنا على أهل المسيحية أنهم تناسوا الرسالة التى جاء المسيح من أجلها ، ألا وهى تحقيق ملكوت السموات على الأرض ، فراحوا يتمسّكون ببعض الشعائر الشكلية والعبادات الخارجية ، متناسين ضرورة تأسيس الكنيسة الحقيقية على أساس من التقوى والمحبة والتسامح . وعلى حين أن المسيح قد عمل دائماً على التقريب بين ملكوت السموات ومملكة الأرض ، نجد أن المسيحيين قد أخطأوا فهمه فأحلوا مملكة القساوسة محل مملكة الله » . ولو أنصف أهل المسيحية ، لقضوا على روح التعصُّب السائدة بينهم ، ولاعترفوا بأن جميع الشيع جديرة بالاحترام ، من حيث إن أشكالها المختلفة لا تخرج عن كونها محاولات يقوم بها بشر قانون قاصرون ، من أجل جعل ملكوت الله حقيقة مرئية على الأرض .

من كل هذا يتبين لنا أن كانْت قد جعل من طاعة القانون الأخلاق أصل الحاجة التى يرضيها الدين . وهو لم يقتصر على تقييم الكنائس والمعتقدات بمقدار ما تعاون الجنس البشرى على تحقيق الترق الأخلاق فحسب ، وإنما هو قد ذهب أيضاً إلى ضرورة إخضاع العنصر التاريخى الطقسى للعنصر الباطنى الأخلاق ، فجعل من الدين — على حد تعبيره — مجرد « اعتراف بالواجب باعتباره وصية إلهية » . وعلى الرغم من أن كانْت قد استبقى من التربية الدينية التى تلقاها فى صباه روح التقوى ، واحترام الأشياء

المقدسة ، إلا أنه قد شاء أن يتصور الدين « فى حدود العقل الخالص » ، فرأى أن فى استطاعة الدين الحقيقى أن يستغنى عن العقائد والفروض الشكلية ، ورجال الدين ! والظاهر أن كانْت نفسه — باعتراف أصدقائه جميعاً — لم يكن يتردد على دور العبادة ، ولم يكن يهتم بممارسة أية فريضة دينية ، على الرغم من أن الروح الدينية قد بقيت متغلغلة فى قرارة نفسه . ومن هنا فليس بدعاً أن نراه يقول إن فى استطاعة المرء أن يكون متدينا تدينا عميقا ، دون أن يؤمن بأية عقيدة من العقائد التى يدعو إليها دين بعينه . وليس الإنسان المتدين فى رأيه سوى ذلك المخلوق الفاضل الذى يحقق فى نفسه التوافق التدريجى اللازم بين العالم الحسى وقوانين العالم العقلى ، أو بين النظام الطبيعى والنظام الأخلاقى . وهكذا نرى أن كانْت قد أقام الدين كله على أساس أخلاق الواجب أو الأمر المطلق ، فانتصر بذلك لنقاء الضمير ، واعتبر القداسة غاية قصوى ، واعترف بأهمية القدوة العملية ، ونادى بقصور الفرائض الشكلية ... إلخ . ولو شئنا أن نستعمل اصطلاحاً جرى على أقلام بعض كتّابنا ، لكان فى استطاعتنا أن نقول إن فلسفة كانْت الدينية هى فى صميمها انتصار « للجوَّانية » على « البرّانية » أو للإنسان الباطنى على الإنسان الخارجى ، كما قال الفيلسوف الدنمركى هوفدنج بحق[١] .

٥٥ — نقد مذهب كانْت فى الأخلاق والدين :

بعد أن استعرضنا مسلمات العقل العملى ، على نحو ما صاغها كانْت ، يحق لنا أن نتوقف قليلا عند نقد شوبنهور لمذهب كانْت الأخلاقى فى ضوء فهمه لصلة الأخلاق بالدين . وهنا نجد شوبنهور يقرر أن كانْت قد خدع جمهور قرائه حينما راح يحدثهم عن إلزام مطلق وواجب غير مشروط ، فإن هذا كله إنما هو مجرد « تناقض فى الحدود » (contradicto in adjecto) لأن الإلزام لا يقوم إلا إذا كان وراءه وعد أو وعيد ، أعنى مكافآت أو عقوبات . فالإلزام فى رأى شوبنهور مشروط بالثواب والعقاب ، وبالتالى فإنه مقيد أو مشروط ، وليس مطلقا أو قطعيا كما توهم كانْت . ولو حذفنا فكرة « الجزاء » لاستحال « الإلزام » إلى لفظ أجوف لا معنى له . وليس أدل على صحة ما نقول من أن كانْت نفسه قد عاد فقرر فى كتابه « نقد العقل العملى » أن هذا الإلزام المطلق اللامشروط يستلزم شرطاً ، بل شروطاً ، ألا وهى الجزاء ، وخلود الشخص الذى سوف يتلقى هذا الجزء ، ثم قيام شخص أخلاقى يضطلع بمهمة إجراء الثواب والعقاب . وتبعاً لذلك فإن قيام الأخلاق الكانتية على مبدأ الإلزام —

---

(١) Hoffding : « Histoire de la Philosophie Moderne »., II. 1924, p. 106.

فيما يرى شوبنهور — إنما هو الذى اضطرها إلى القول فى خاتمة المطاف بمبدأ « الخير الأعظم » ، أعنى اتحاد الفضيلة والسعادة . وهكذا عاد كانْت فى نهاية الأمر إلى أخلاق السعادة التى كان قد رفضها فى بداية حديثة عن الإرادة الخيرة والاستقلال الذاتى .

لهذا نرى شوبنهور يأخذ على أستاذه كانْت أنه قد أقام الأخلاق — إن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى — على دعائم لاهوتية صرفة . وحجة شوبنهور فى هذا النقد أن كل المبادئ الميتافيزيقية التى استخلصها كانْت من نقد العقل العملى موجودة منذ البداية فى أساس الأخلاق الكانْتية ، ما دام الواجب فى صميمه هو مجرد مفهوم دينى يتضمن فكرة التزام المخلوق نحو الخالق . حقا إن كانْت لم يُرِدْ فى البداية أن يسند الواجب إلى الله ، ولكنه قد عاد فقال لنا فى النهاية إن الواجب صادر عن الله . وما أشبه كانْت — فيما يرى شوبنهور — بأحد الهواة المهرة الذين يخرجون أمام عيوننا على حين فجأة شيئا غريباً لم نكن نتوقعه ، فى حين أنهم هم الذين أخفوا هذا الشيء فى ذلك الموضع ! ومعنى هذا أن ما أخذه كانْت على أنه « نتيجة » هو فى الحقيقة « مبدأ » أو « مقدمة » (اللاهوت) ، وما أخذه على أنه « مقدمات » هو بعينه « النتيجة » التى كان يجب استخلاصها (الأوامر المطلقة) .

والواقع أن ما سماه كانْت باسم « الأمر المطلق » إنما هو فى رأى شوبنهور مجرد باعث وهمى لا فائدة منه ولا طائل تحته . وحسبنا أن ننعم النظر إلى مبادئ الأخلاق الكانْتية لكى نتحقق من أنها هى بعينها « الأخلاق المسيحية » ، ولكن فى صورة مستترة مُقَنَّعة ، أو على الأصح مقلوبة رأساً على عقب ، إذ أنها قد أصبحت خالية من كل توازن ، ومفتقرة إلى نقطة ارتكاز متينة . وآية ذلك أن المسيحية تبدأ بالإيمان بالله (القائم على وحى) ، ثم تتصور الواجب على أنه إرادة الله ، بينما يقلب كانْت هذا الوضع ، فيبدأ بالواجب باعتباره مبدأ مطلقا لا سبيل إلى تفسيره ، مستعينا فى ذلك بجدل وهمى خداع ، ثم يصل فى نهاية الأمر إلى الله ، باعتباره مسلمة مقبولة — دون أن تكون ضرورية — لأخلاق الواجب أو الأمر المطلق . وأخيراً يأخذ شوبنهور على أستاذه كانْت أنه لم يقدم لنا دليلا واحداً يثبت به لنا كيف يتسنى للعقل المجرد أن يستحيل إلى عقل عملى ، مما يدل على أنه لم يقم أوامره القطعية المطلقة على أساس متين . فنحن هنا بإزاء الأخلاق المسيحية التقليدية ، وقد تنكرت فى زى بعض الصيغ المجردة الجوفاء ، أو المفاهيم الأولية المزعومة . والظاهر أن كانْت نفسه (فيما يقول

شوبنهور) قد وقع ضحية لهذا التنكر ، فلم يستطع أن يفطن إلى المصدر اللاهوتى الذى نبعت عنه كل فلسفته الأخلاقية . وهكذا يختم شوبنهور نقده لمذهب كانْت الأخلاق بقوله : « إن كانْت لهو أشبه ما يكون برجُلٍ رقيق راح يغازل — فى إحدى حفلات الرقص التنكرى — سيدة مقنعة ذات جمال خفى ، حتى إذا ما أزاحت النقاب عن وجهها فى نهاية الحفلة لم يلبث أن وجد نفسه بإزاء زوجته !... ألسنا نرى كانْت ينتهى فى خاتمة المطاف إلى اللاهوت الأخلاقى ؟ ألم تكن الكلمة النهائية فى كل مذهبه الأخلاقى لمصادرات العقل العملى التى هى بعينها مبادئ الدين[1] ؟. » .

ونحن نوافق شوبنهور على ما ذهب إليه من أن للأخلاق الكانْتية مسحة دينية أو طابعاً مسيحيا ، ولكننا نعتقد أيضاً أن فى فلسفة كانْت الأخلاقية نبرة عملية أو صبغة برجماتية قد لا نجد لها نظيراً فى الأخلاق المَسيحية . وآية ذلك أن كانْت يريد منا أن نعمل **وكأن** هناك إلٰها ؛ وكأن هناك واجباً ينبع من إرادة هذا الإلٰه ، **وكأن** لدينا حرية نفصل بمقتضاها فى مصيرنا ، **وكأن** للعالم غاية نهائية هى تحقيق الأخلاقية البشرية ، **وكأن** فى استطاعتنا بجهدنا الخاص أن نحقق كالنا الخاص فيما وراء حدود العالم الراهن ... إلخ . وكل هذه المصادرات الأخلاقية إنما هى فى الحقيقة قضايا دينية يفترضها كانْت افتراضاً ، لأنه مقتنع عمليًّا بما لها من فوائد أخلاقية ، مما حدا ببعض الناقدين إلى القول بأن مسلمات العقل العملى لا تخرج عن كونها مجرد « أوهام نافعة » . ولو أننا دققنا النظر إلى القانون الأخلاقى الذى صاغه كانْت ، لوجدنا أنه يأمرنا بأن نعمل بحيث يكون فى استطاعتنا أن نعمّم القاعدة التى استندنا إليها فى سلوكنا . ولكن كانْت يعود فيقول إن هذا القانون يأمرنا بتحقيق القداسة ، والقداسة تستلزم تكافؤ الإرادة مع القانون الأخلاقى ، فلا بد من افتراض حياة أخرى لا متناهية يكون من الممكن فيها تحقيق هذا التكافؤ ، وبالتالى الوصول إلى مرتبة القداسة . وهكذا نرى أن مسلمة خلود النفس قائمة على ضرورة تحصيل القداسة ، فى حين أن الأمر المطلق لم يكن ينص إلا على أداء واجبنا ، دون أن يكون للقداسة أى ذكر فى منطوق هذا القانون . ثم ينتقل كانْت إلى مسلمة وجود الله ، فيجعلها رهناً بفكرة « الخير الأعظم » ، وضرورة اقتران الفضيلة بالسعادة . ويعجب المرء كيف أشاد كانْت بالفضيلة المجرّدة ، وكيف ندّد بمذاهب السعادة ، لكى يعود فيقرر أنه لا يمكن أن تقوم للأخلاق قائمة ، اللهمّ إلاّ إذا كان

---

(١) Schopenhauer : « **Le Fondement de la Morale.** », trad. Burdeau, p. 138.

للفضيلة ثمنا ؟ ولسنا ندرى ما الذى يمنع الإنسان من أن يعترف بالأمر المطلق ، مع اعتقاده فى الآن نفسه بأنه ليس من واجبه أن يعمل على تحقيق « الخير الأعظم » ، مادام من شأن هذا الواجب أن يستلزم وجود الحقيقة الإلهية التى ينكرها ؟ أليس من الممكن أن نسلّم بأخلاق الواجب ، دون أن نجد أنفسنا مضطرين إلى التسليم بضرورة تحقيق القداسة ، وبلوغ الخير الأعظم ، مع ما يترتب عليهما من افتراض خلود النفس ، ووجود الله ؟ يبدو لنا هنا أن كل ما تقتضيه أخلاقُ الواجب — من الناحية المنطقية الصرفة — إنما هو الإيمان بحرية الإردة ، وأما الإيمان بخلود النفس ، ووجود الله ، فهو فى الحقيقة (بحسب منطق المذاهب نفسه) مجرد إيمان برجماتىّ يستند إلى فائدة عملية صرفة[١] .

وأما إذا نظرنا إلى فلسفة كانْت الدينية ، فسنجد أنها تقوم أولا وبالذات على الربط الوثيق بين الظاهرة الأخلاقية والظاهرة الدينية ، ما دام الدين فى أصله إنما هو مجرد تسليم بالواجب من حيث هو وصية إلهية . وقد لاحظ فلاسفة الدين أن هذا الخلط الكبير بين الظاهرة الدينية والظاهرة الأخلاقية ينطوى على إغفال تام للخواصِّ النوعيــة التى تُميِّز التجربة الدينية باعتبارها خبرة روحية تربطنا بحقيقة مقدسة أو قوة متعالية . وليس من الضرورى أن تكون التجربة الدينية قائمة فى جوهرها على عبادة الواجب ، فإن الكثيرين من رجال الصوفية قد وصفوا لنا مواجدهم وأذواقهم وأحوالهم ومقاماتهم ، دون أن يقدّموا لنا فى ثنايا خبراتهم الروحية أى عنصر من عناصر الإلزام أو الشعور بالتكليف . هذا إلى أن كانْت قد استبعد من التجربة الدينية شتى المظاهر الحسية التى قد تنطوى عليها العبادات والفروض ، وفات كانْت أن هذه الطقوس الدينية هى رموز حية تنطوى على دلالات روحية عميقة ، وتحمل الكثير من المعانى الدينية السامية . وقد يكون كانْت محقا فى حملته على بعض النزعات الشكلية المتطرفة التى كانت سائدة فى عصره لدى بعض طوائف المسيحية ، ولكنَّ فيلسوفنا قد تناسى أن شكل العبادة الدينية قلما ينفصل عن مضمونها ، فإن الحسّ فى خدمة العقل ، والعبادات الحسية هى مجرَّد وسائط أو رموز للتعبير عن بعض القيم الروحية أو المعانى الدينية . ومادام كانْت نفسه قد تقبل الطريقة الرمزية فى فهم الحقائق الدينية ، فلسنا ندرى لماذا يرفض النظر إلى الطقوس والفرائض باعتبارها رموزاً عملية هامة من أجل التعبير عن حقائق الدين السامية التى قد

---

(١) S. Korner : « Kant », London, A. Pelican Book, 1955, pp 166 - 167.

تعلو على مستوى فهم الإنسان باعتباره موجوداً حسيًّا يحيا فى عالم التجربة ؟ ولكنْ يظهر أن كانْت لم يهتم إلاّ بربط التجربة الدينية بالأحداث الباطنية للحياة الفردية ، فلا غرو أن نجده يُسقط من حسابه شتى العوامل الاجتماعية والخارجية والتاريخية التى تدخل فى تكوين الدين . وهكذا استحالت الخبرة الدينية — على يد كانْت — إلى مجرد ظاهرة نفسية ترتبط بحاجات الفرد العملية ومشاعره الخلقية ، دون أن يكون لها أى مضمون تاريخى ، أو أية حقيقة موضوعية . وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا إن فكرة الله نفسها عند كانْت قد بقيت مجرد « صورة عقلية » تشبع حاجة الإنسان إلى تصوّر قوة متعالية تعلو على العالم المحسوس . ولا شك أن تصوُّر الله باعتباره مُسلَّمة من مسلمات العقل العملىّ إنما ينطوى على خيانة كبرى للإيمان الدينى على نحو ما يتمثل للمؤمن : فإنَّ ما يتطلبهُ المؤمنُ على وجه التحديد هو أن يكون الله حقيقة موضوعية لها وجودها فى صميم الواقع ، لا مُجرَّد مسلمة كانْتية يستلزمها العقل العملىّ ! وعلى الرغم من أننا لا نريد أن نمضى مع الشاعر الألمانى هينى Heine إلى حد القول بأن كانْت قد سلَّم بوجود الله لكى يرضى خادمه العجوز لامبى Lampe الذى كان لا بد له من إلٰه ، وإلا لوجد نفسه وحيداً شقيًّا ، ولكى يظفر من جهة أخرى بوضاء البوليس الألمانى الذى كان يرى أنه إنْ لم يخضع المواطن البروسىّ للسلطة الإلهية فلن يلبث أن يتمرَّد على رؤسائه الأرضيين أيضاً ؛ إلاّ أننا لا نستطيع أن نتقبل فكرة كانْت عن الله باعتباره مجرَّد « مسلّمة أخلاقية » من مسلمات العقل العملىّ . وليس من حقنا أن نشك فى إيمان كانْت الدينى ، أو أن نطعن فى نزاهته الفكرية ، ولكن ربما كان لنا بعض العذر فى رفض مذهبه فى الدين ، لأن هذا المذهب قد يوحى بضرورة تقديم العقل العملى على العقل النظرىّ ، فى حين أننا نريد للإيمان الدينى أن يقوم على أساس معقول . وكانْت بلا شك مسئول عن تلك النزعات البرجماتية التى ستظهر فيما بعد لدى شلر ووليم جيمس وغيرهما ، فتجعل من الدين مجرد « مسلمة عملية » تستند إلى بعض الاعتبارات الأخلاقية .

الفلسفة الجمالية

الفصل السابع

نقد الحكم الجمالى

٥٦ — مكانة « نقد الحكم » فى الفلسفة النقدية :

ليس من شك فى أن كتاب « نقد ملكة الحكم » الذى أصدره كانْت عام ١٧٩٠ قد كان مفاجأة غير متوقعة لقرّاء « نقد العقل الخالص » و « نقد العقل العملىّ » . فلم يكن فى الكتابين الأولين ما يُؤْذِنُ بظهور هذا الكتاب الثالث ، و لم يكن هناك ما يوحى بأن الفلسفة النقدية لا بد من أن تكتمل بمثل هذه الصورة الثلاثية . ومن هنا فقد ذهب كثير من النقاد إلى أن كانْت قد اضطر إلى ترقيع مذهبه ، أو ترميم بنائه الفكرى الشامخ ، حتى يفسح مجالا لهذا « النقد » الجديد الذى لم يكن فى الحسبان ! ولسنا نظن أن يكون مجرد حرص كانْت على التقسيم الثلاثى هو الذى دفعه إلى كتابة هذا « النقد » الثالث ، وإنما الأدنى إلى المعقول أن تكون رغبة كانْت فى الوصل بين العقلين النظرى والعملى هى التى دفعت به إلى البحث عن قوة ثالثة تحقق الترابط بين « العقل » و « الإرادة » ، أو بين « مملكة الطبيعة » و « مملكة الحرية » ، فكان من ذلك أن ظهر كتابه هذا فى فلسفة الجمال والغائية . ولكن اهتمام كانْت بفكرتى « الجمال » و « الغائية » لم يكن فى الحقيقة دخيلا على تفكيره الفلسفى ، فإننا نراه منذ عام ١٧٥٥ يهتم فى مقدمة كتابه المسمى باسم « نظرية السماء » بالبحث فى « القوة المنظمة » ، كما نراه يعرض لدراسة الصلة بين العلية والغائية .. إلخ . وأما فى كتاب « نقد العقل الخالص » فإننا نراه يعنى بنقد الصيغ الثلاث التى كانت سائدة لدى الفلاسفة المدرسيين الميتافيزيقيين لمبدأ العلية ، وهى التجانس ، والنوعية ، والاستمرار أو الاتصال ؛ وكان رأيه فى نقد هذه المبادىء أو الصيغ أنها قواعد منظِّمة (بكسر الظاء) للمعرفة ، دون أن يكون لها أى مقابل فى عالم التجربة ، بمعنى أنها مجرد مبادىء لتوجيه المعرفة وتوحيدها وتنسيقها . وفى عام ١٧٨٨ ظهر لكانْت مقال هام بعنوان « حول استعمال المبادىء الغائية فى الفلسفة » هاجم فيه النزعة الآلية (أو الميكانيكية) فى تفسير الظواهر الحيوية ، ولكنه عارض فى الوقت

نفسه كل محاولة لتطبيق مفهوم الغائية على العالم الحسّي ، بدعوى أنه لا معنى لهذا المفهوم إلا من وجهة نظر التجربة الباطنية . وهكذا ذهب كانْت إلى أنه لا موضع لإثبات وجود غايات فى الطبيعة ، أو لإنكار وجود مثل هذه الغايات ، مادامت الغائية الوحيدة المعروفة لدينا إنما هى الغائية الباطنة .

وأما عن اهتمام كانْت بالنظرية الجمالية ، فإنه يرجع إلى عام ١٧٦٤ حين ظهر له مقال بعنوان : « ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال » . وبعد مرور سبع سنوات على ظهور هذا المقال ، كتب كانْت خطاباً إلى صديقه هرتس Herz (فى ٧ يونية ١٧٧١) يقول له فيه إنه بصدد وضع كتاب يعالج فيه طبيعة الذوق ، وحدود الحساسية . ولكن كانْت قد نص فى هامش من هوامشه ، فى كتاب « نقد العقل الخالص » ، على استحالة صبغ « نقد الذوق » بصبغة علمية أكيدة . ولئن كانْت هذه الملاحظة قد ظهرت أيضا فى الطبعة الثانية من هذا الكتاب ، إلا أننا نجد كانْت يكتب إلى صديقه رينهولت Reinholt فى ١٨ ديسمبر عام ١٧٨٧ قائلا إنه بصدد وضع « نقد للذوق » يعالج فيه نوعاً جديداً من أنواع المبادىء الأولية ، ألا وهى المبادىء الوجدانية ، أعنى أحكام اللذة والألم ، أو أحكام الجمال والغائية . وقد ذكر كانْت أيضاً فى هذه الرسالة أنه استطاع أن يتحقق من أن للنفس قوّى أو ملكات ثلاثاً ، إلا وهى : ملكة المعرفة ، وملكة الشعور باللذة والألم ، ثم ملكة النزوع . وهو يقول إنه قد نص على المبادىء الأولية الخاصة بالملكة الأولى فى كتابه « نقد العقل الخالص » (أو النظرى) . كما نص على المبادىء الأولية الخاصة بالملكة الثالثة فى كتابه « نقد العقل العملىّ » ولم يَبْقَ عليه بعد ذلك سوى أن يبحث عن المبادىء الأولية الخاصة بالملكة الثانية فى كتاب مستقل قد يحمل اسم « نقد ملكة الذوق » . والظاهر أن قراءة كانْت لمندلسون Mendelssohn عام ١٧٨٧ هى التى أيقظت فيلسوفنا من سباته الإيقانى (الدوجماطيقى) فيما يتعلق بعلم الجمال ، فقد جعلته يخرج على ثنائية « العقل والإرادة » التى كان قد أخذها على ليبنتس وفولف ، لكى يسلّم مع مندلسون بوجود قوة أو ملكة بشرية ثالثة هى ملكة الوجدان التى نشعر عن طريقها باللذة أو الألم . وسرعان ما اتجه كانْت نحو هذا المضمار الجديد ، باحثاً عما يمكن أن يوجد فيه من عناصر أولية سابقة على التجربة ، فلم يلبث أن انتقل من فكرة « نقد الذوق » إلى فكرة « نقد ملكة الحكم » . وهكذا اتسع نطاق البحث الجمالى عند كانْت فأصبح يشمل فكرتى « الجمال » و «الغائية» ، أعنى الحكم الجمالىّ ، ونقد الحكم الغائىّ . وبعد أن كان فيلسوفنا قد فصل الطبيعة عن الحرية ، أو

مرتبة المعرفة عن مرتبة العمل ، أو القوانين العلية عن قوانين الغائية ، وجدناه يتساءل فى « نقد ملكة الحكم » كيف يمكن عن طريق الفكر إخضاع العلية للغائية ، أو كيف يمكن العثور على حد متوسط بين الطبيعة والحرية[١] .

ولا بدّ لنا هنا من أن نفرقّ بين « الحكم » على نحو ما فهمه كانْت فى « نقد العقل المحض » ، و « الحكم » على نحو ما سنراه يفهمه الآن فى « نقد ملكة الحكم » . فالحكم فى الحالة الأولى هو عملية تفكير نضع فيها حالة جزئية تحت قانون عام معلوم ، كما هو الحال مثلاً فى أحكام العلّية . وأما فى الحالة الثانية فإن الحكم هو عملية تفكير ننتقل فيها من الحالة الجزئية المعلومة إلى الشىء العام الذى نحن بصدد البحث عنه ، كما هو الحال مثلاً فى أحكام الغائية . وكانْت يُطلِق على النوع الأول من الأحكام اسم « الأحكام المعيِّنة » (بكسر الياء) ، بينما هو يسمى النوع الثانى من الأحكام باسم « الأحكام التأملية » . والفارق بين النوعين أننا فى الحالة الأولى نعرف جيّدا القانون العام ، فيكون فى وسعنا بسهولة أن نعيِّن (أو أن نحدِّد) الحالات الخاصة التى تندرج تحته ، وأما فى الحالة الثانية فإننا لا نعرف سوى حالة جزئية أو حالات خاصة ، ولكننا نحاول عن طريق التأمُّل أو التفكير أو البحث أن نتوصل إلى القانون العامّ . وعلى حين أن النوع الأول من الأحكام يحدِّدُ أوَّليًا أعمَّ القوانين التى يخضع لها عالمُ التجربة ، ويدعم فى الوقت نفسه ميتافيزيقا الطبيعة ، نجد أن النوع الثانى من الأحكام هو وحدَه الذى يستطيع أن يحدد القوانين الجزئية ، كقوانين الطبيعة الحية المعقدة إلى أبعد حدّ ، فنراه يَرْقَى من الواقعة العينية المحسوسة إلى القانون الكلىّ العامّ . وكانْت يعترف بأنه قد أغفل هذه الفئة الخاصة من الأحكام فى « نقد العقل الخالص » ، ولكنه يقرر أنه قد أصبح لزاماً عليه الآن أن يتساءل : « كيف تكون أحكام الغائية ممكنة ؟ » . وهذا بعينه هو موضوع نقد ملكة الحكم .

بيد أن أحكام الغائية على نوعين : فهناك أحكام تنصبّ على جمال الطبيعة ، وهذه يسميها كانْت باسم « الأحكام الجمالية » ، وهناك أحكام تنصبّ على الغايات الواقعية أو الحقيقية للطبيعة ، وهذه يسميها كانْت باسم « الأحكام الغائية » . وفى النوع الأول من « الأحكام التأملية » يكتشف الذهن توافقاً بين جزئيات الطبيعة (أو تفاصيلها) وبين ملكاته أو قواه الخاصة ، ويجىء هذا الاكتشاف مقترنا بنوع خاص من الشعور

Kant : « **Critique du Jugement** », trad. Gibelin, 1951, pp. 43 - 54. (١)

باللذة أو المتعة . وأما حين يصطدم الذهن بقوانين غير متجانسة معه ، وبالتالى غير قابلة للاختراق أو النفاذ من جانب قدرته الخاصة على الإدراك ، فإنه عندئذ لا بد من أن يستشعر ضرباً من الألم أو الضيق . ولا شك أن حالة التوافق التى قد تتحقق بين بعض مظاهر الطبيعة من جهة ، وبين قوانا العقلية من جهة أخرى ، هى التى تدفع بنا إلى إصدار أحكام استطيقية نحكم فيها من وجهة نظرنا الصورية الذاتية على جمال الطبيعة . ولكننا قد نحاول أيضاً أن نكتشف ما يوجد بين أجزاء الطبيعة نفسها من توافق ، وفى مثل هذه الحالة قد نصدر على الطبيعة أحكاماً غائية ، أعنى أحكاماً تدور حول الغايات الواقعية أو الموضوعية للطبيعة . وهكذا يتبين لنا أن دراسة كانْت لنقد ملكة الحكم سوف تنقسم إلى جزأين : دراسة الحكم الجمالى (أو الاستطيقى) ، ودراسة الحكم الغائى .

٥٧ ــ الحكم الذوق وتحليل الجمال :

رأينا أن كانْت قد أخذ بالتقسيم الثلاثى المعروف لقوى النفس البشرية إلى : إدراك ، ووجدان ، ونزوع ؛ وقلنا إن موضوع كتابه « نقد ملكة الحكم » هو دراسة القوة الوجدانية ، باعتبارها ملكة الشعور باللذة والألم . وسنرى فيما يلى أن الاكتشاف الأكبر الذى انطوى عليه كتاب كانْت الثالث فى النقد هو نظريته فى الذوق ، على اعتبار أن الذوق ليس مجرد « حكم وجدان » : Gefuhlsurtheil ، بل هو « وجدان حكم » : Urtheilsgefuhl ، أعنى أنه مبدأ وجدانى يتصف بالكلية والضرورة معاً[1] .

(أ) ويبدأ كانْت نقده للحكم الجمالى بتعريف الذوق ، أو الحكم الذوق ، من وجهة نظر **الكيف** ، فيبين لنا أن الحكم الذوق ليس حكما منطقيا قوامه المعرفة ، بل هو حكم جمالى قوامه الوجدان . ومعنى هذا أن الحكم الذى نصدره على الجمال لا بد من أن يقترن بضرب من الشعور بالرضا أو الارتياح ، ولكن الرضا الذى يحققه لنا الشيء الجميل يختلف بطبيعته عن ذلك الرضا أو الارتياح الذى قد يحققه لنا الشيء الملائم ، أو الشيء الحسن ، أو الشيء النافع.فالملائم هو ذلك الشيء الذى يسبب لنا لذة نستشعرها عن طريق الحواس ، وهو لهذا يُعَدّ ذاتيا صرفاً . وأما الحسن فهو الشيء الذى نقدّره أو نستحسنه لما له من قيمة موضوعية . وأما النافع فهو الذى لا ينطوى على قيمة فى ذاته ، بل تكون قيمته آتية من الغاية التى يساعد على تحقيقها . والسمة المميزة لهذه الأشكال الثلاثة من الارتياح أو الإشباع أو الرضا هى أنها جميعا ترتبط بضرب من **المصلحة**

---

(١) D. Huisman : « **L' Esthètique** », P. U. F., 1954, p. 30

البشرية ، أعنى أنها تتصل بغاية من غايات الطبيعة الإنسانية . وآية ذلك أننا لا نكتفى بتصوُّر (أو تمثل) الملائم ، والحسن ، والنافع ، بل نحن نستمتع بالأول ، ونحقق الثانى ، ونستخدم الثالث . وأما الإشباع الجمالى فإنه ــ على العكس من هذه الصور الثلاث ــ لا يرتبط بأية مصلحة كائنة ما كانت ، إذ أن الجميل إنما هو ما يروقنا فقط ليس غير . وهذا هو السبب فى أن كانْت يقرر أن الإشباع الذى يحققه لنا الجمال هو بمثابة شعور خالص بالرضا ، أو على الأصح وجدان حرّ منزَّه عن كل غرض . ويضرب كانْت مثلاً للمتعة الجمالية بشعور الارتياح الذى يأخذ بمجامع قلوبنا حينما نشهد قصراً جميلاً ، ثم يقول إن الحكم على هذا القصر بأنه جميل لا يعنى أنه موضوع ملائم لى أجد فيه لذة لحواسى ، أو أنه موضوع نافع لى أستطيع أن أحقق عن طريقه بعض غاياتى ، وإنما هو يعنى أن هذا القصر « موضوع جمالى » يروقنى دون أن تكون لى فيه أدنى مصلحة . ولهذا يقرر كانْت أن الإشباع الذى يعيِّن الحكم الذوقى لا بد من أن يكون منزَّهاً عن كل غرض . وعلى حين أن البعض قد يهتم بالغرض الذى أنشىء من أجله مثل هذا القصر ، أو قد يتوقف عند الدوافع الاستبدادية التى حدت ببعض الحكام الظالمين إلى استغلال جهود الكادحين من أجل إقامة مثل هذا البناء الضخم ، أو قد يتمنى التمتع بسكنى مثل هذا القصر المنيف ، نجد أن صاحب الحكم الجمالى يَلْقَى كل هذه الاعتبارات بروح عدم الاكتراث ، وكأن وجود الشىء نفسه لا يعنيه على الإطلاق ، وإنما كل ما يعنيه منه هو تلك المتعة الخالصة المنزهة التى تقترن بتذوّقه له . وحين يقول كانْت عن الحكم الذوقى إنه تأملِّى صرف ، فإنه يعنى بذلك أن هذا الحكم لا يكترث بوجود الموضوع نفسه ، بل كل ما يعنيه هو أن يربط طبيعة ذلك الموضوع بشعور اللذة أو الألم الذى يقترن فى نفسه بإدراكه له . ولما كان هذا التأمل لا يصدر عن مفاهيم أو تصورات عقلية ، فإن كانْت يستبعد من الحكم الجمالى كل عنصر من عناصر المعرفة نظريةً كانت أم عملية . وهكذا يَخْلُص كانْت إلى تعريف الجمال ــ من وجهة نظر الكيف ــ فيقول : « إن الذوق هو الملكة التى نحكم بها على موضوع ما ، أو أسلوب ما من أساليب التمثيل ، عن طريق الشعور بالارتياح أو عدمه ، دون أن يكون للمصلحة أى مدخل فى هذا الحكم . ونحن نطلق لفظ « الجميل » على كل ما يكون موضوعاً لمثل هذا الارتياح » .

(ب) ثم ينتقل كانْت إلى الحكم على الجميل من وجهة نظر الكمّ ، فيقول إننا نتصور الجميل ، دون الاستعانة بأى مفهوم عقلىّ ، باعتباره موضوعاً لرضا كلى أو

ارتياح عامّ . وهنا يظهر الفارق الكبير بين « الملائم » و « الجميل » : فإن لكل فرد منا ما يلائم ذوقه الخاص من موضوعات ، فى حين أن « الجميل » لا يمكن أن يكون كذلك بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك ، بل لا بد من أن يكون « جميلا » بالنسبة إلى الجميع على السواء . ومادام الحكم الجمالى بطبيعته حكما نزيهاً خاليا من كل غرض ، فلا بد من أن يكون فى الوقت نفسه حكماً عاما يتسم بصبغة الكلية ، بعكس الملائم أو النافع فإنه يختلف باختلاف الأمزجة وتعدد المصالح . وليس فى استطاعة صاحب الذوق أن يحكم على هذا الشىء أو ذاك بأنه « جميل » بالنسبة إليه هو وحده دون سواه، لأن من يصدر حكماً جماليًّا فهو يتكلم باسم الجميع ، وكأنما هو يتكلم عن الجمال باعتباره خاصية كامنة فى صميم الموضوع نفسه . ولكن « الكلية » التى يتسم بها الحكم الجمالى تختلف اختلافاً أصليا عن « الكلية » التى يتسم بها الحكم المنطقى : فإننا لا نعرف « الكلّى » فى المنطق إلا عن طريق « المفهوم » أو « التصور العقلى » ، فى حين أن « الكلى » فى عالم الجمال يظل عينيا ، أو موضوعاً محسوساً ، مع كونه فى الوقت نفسه عاماً أو مشتركاً بين الناس . ومهما فعلنا ، فإننا لا نستطيع أن ننتقل من المعنى أو المفهوم ، أعنى من المُدْرَك العقلى ، إلى اللذة الجمالية ، أعنى إلى حالة من حالات الحساسية . وفضلاً عن ذلك ، فإنه لو كان الحكم الجمالىّ مجرد صورة من صور الحكم المنطقى ، لكانت له غاية هى المعرفة ، ولما صار بالتالى حكما مطلقاً منزهاً عن كل غرض . ولكن الملاحظ فى العادة أن الحكم الجمالى حكم فردى ، يصدره هذا الشخص أو ذاك على شىء خاص بعينه ، نظراً لأن هذا الشىء يروقه أو يعجبه . فكيف نتصور أن يكون مثل هذا الحكم فى وقت واحد فردياً وكلياً ، أعنى صحيحاً بالنسبة إلى الذات الفردية على حدة ، وبالنسبة إلى جميع الذوات الأخرى ؟ هذا ما يردُّ عليه كانْت بقوله إن « الكلية » هنا لا بد من أن تفهم بمعنى ذاتى صرف . ولا شك أننا لو نظرنا إلى الأحكام الذوقية ، من وجهة نظر منطقية صرفة ، لوجدنا أنها جميعاً لا يمكن أن تكون إلا أحكاماً جزئية . ولكننى حينما أقول « إن الوردة جميلة » فإننى أكون مقتنعاً فى قرارة ذاتى بأن شعورى الخاص لن يلقَى من جانب الآخرين — لو طُلب إليهم إصدار أحكامهم عليه — سوى التأييد الكلى الشامل . و « الكلية » التى يتضمنها الحكم الذوقى ليست كلية منطقية تستند إلى مدرَك عقلى ، بل هى كلية وجدانية تقوم على ميل ذاتى . ولهذا يعرف كانْت

الجميل — من وجهة نظر الكم — فيقول « إنه ما يروقنا بصفة كلية (عامة) . دون حاجة إلى مفهوم أو تصور عقلى[1] .

ويستطرد كانْت فيتساءل عما إذا كان الشعور باللذة — فى الحكم الذوقى — يسبق الحكم على الموضوع ، أو ما إذا كان الحكم هو الذى يسبق الشعور باللذة . وحل هذه المشكلة — فى نظر كانْت — هو حجر الزاوية فى فهم « نقد الذوق » كله ، لأنه لو كانت الأسبقية للمتعة التى يحدثها فينا الموضوع ، ولو كانت إمكانية توصيل هذه اللذة إلى الآخرين (أو إلى الجميع) متوقفة على عملية تمثل الموضوع ، لما كانت اللذة الجمالية سوى مجرد متعة حسية ، ولما كانت لها بالتالى سوى قيمة فردية ، باعتبارها متوقفة مباشرة على تمثلنا للموضوع من حيث هو معطى للحس . وهنا تظهر أهمية التفرقة بين « الملائم » و « الجميل » : فإن اللذة التى يولدها فينا الموضوع الملائم إنما تنبع مباشرة عن إدراكنا لهذا الموضوع ، كما أن الحكم الذى نصدره على الطبيعة الملائمة لهذا الموضوع إنما يجىء على أعقاب اللذة ويصدر عنها ، وهذا هو السبب فى أن مثل هذا الحكم لا بد من أن يظل فردياً غير قابل للتوصيل إلى الآخرين ، مثله فى ذلك كمثل اللذة التى صدر عنها ، ألا وهى لذة الحواس . والحال على العكس من ذلك تماما بالنسبة إلى الموضوع الجميل ، لأن الحكم الجمالى يسبق اللذة ، وهو الذى يحددها . ولما كان هذا الحكم نزيهاً عديم الغرض ، فضلا عن كونه لا ينصبّ على أية معرفة ولا يعبّر إلا عن ميل ذاتى صرف ، فإن القوتين اللتين تتضافران فى العادة على تكوين كل حكم كائنا ما كان ، ألا وهما المخيلة والذهن « إنما تعملان فيه بطريقة حرة غير مقيدة ، نظراً لعدم وجود أى مفهوم محدد يقيدهما بقاعدة خاصة من قواعد المعرفة » . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أننا نشعر فى الحكم الجمالى بضرب من التوافق أو الانسجام بين ملكة الإدراك الحسى وملكة المعرفة العقلية ، وإن كان هذا التوافق توافقاً تلقائيا يستند إلى علاقة لا تتوقف على أى مفهوم أو أى تصور عقلى كائناً ما كان . وحينما بإزاء موضوعات نشعر بأن إدراكها يولد فينا انسجاماً حقيقياً بين مخيلتنا وذهننا ، دون أدنى حاجة إلى تحقيق هذا الترابط عن طريق الالتجاء إلى المفاهيم العقلية ، فإننا نقول عنها إنها موضوعات جميلة . وعلى الرغم من أن الشعور السارّ الذى تولده فينا مثل هذه العلاقة هو شعور ذاتى ، إلا أننا ندرك فى الوقت نفسه أنه ميسر لجميع الذوات ، لأنه قابل للمشاركة بطريقة عامة كلية ، مادام الأصل

---

(١) Kant : « **Critique du Jugement.** » trad. Gibelin, Vrin, 1951, p. 53.

فيه هو العلاقة التوافقية القائمة بين ملكتين عامتين لدى جميع الذوات . وهكذا نرى أن كانْت يعتبر الحكم الجمالى (الذاتى) الذى نصدره على الموضوع سابقا على اللذة التى يسببها لنا هذا الموضوع ، خصوصاً وأن المتعة الجمالية هى فى صميمها مجرد نتيجة لانسجام قوى المعرفة لدى الذات المدركة . ولكن كانْت حريص فى الوقت نفسه على تذكيرنا بأن الحكم الجمالى يحدد موضوعه فى استقلال تام عن أى تصور عقلى ، وإلا لكان مجرد معرفة عقلية أو حكم منطقى . وهو لهذا يؤكد دور « الإحساس » فى تحقيق عملية التوافق أو الانسجام التى تتم بين ملكة المخيلة وملكة الذهن ، وينسب إلى الإحساس قدرة كلية على التواصل ، فيعتبر بذلك الحكم الجمالى ذاتيا فى طبيعته ، ولكنه قابل للتوصيل بحكم عمومية الشروط الذاتية التى يستند إليها .

(جـ) أما إذا نظرنا إلى الحكم الجمالى من وجهة نظر **الإضافة** : Relation ، فإننا نجد كانْت يحاول أن يقيم هذا الحكم على مبادئ أولية ضرورية ، فى استقلال تام عن الجاذبية ، والانفعال ، ودون الالتجاء إلى مفهوم « الكمال » ولكن لما كانت كل لذة إنما تفترض توجيه الميل نحو غاية ما ، فإن الحكم الذوقى لا بد بالضرورة من أن يكون حكمَ غائية . وبيت القصيد هنا أن نفهم نوع العلاقة القائمة بين الوسيلة والغاية بالنسبة إلى الحكم الجمالى ، حتى نعرف الفارق بينه وبين الأحكام المتولدة عن الموضوعات الملائمة (من وجهة نظر الغائية) . وهنا يقرر كانْت أن البحث عن الملائم يستلزم تصور موضوع ما يهدف نشاط الذات نحو بلوغه أو الوصول إليه ، وبالتالى فإن مادة الموضوع أو جاذبيته الحسية هى التى تستثير نزوع الذات . وأما بالنسبة إلى الحكم الذوقى ، فإننا نعرف أنه لا موضع للحديث عن أية غاية ذاتية ، ما دام هذا الحكم بطبيعته نزيها عاريا عن كل مصلحة . هذا علاوة على أنه لا موضع للحديث عن أية غاية موضوعيَّة بالنسبة إلى مثل هذا الحكم ، مادام من المستحيل أن نقيمه على أساس أى مفهوم من المفاهيم . وكانْت يرفض هنا حتى مفهوم « الكمال » الذى وقع فى ظن بعض الميتافيزيقيِّين أنه متضمَّن فى الحكم الجمالى ، لأنه يرى أن هذا المفهوم لا يخرج عن كونه مفهوماً عقلياً محضاً ، فهو لا يملك بالتالى أن يولّد لدينا أية متعة حسية . وتبعاً لذلك ، فإن الجميل لا يمكن أن يروقنا من حيث مادته ، بل هو يروقنا فقط من حيث صورته . ومعنى هذا أن للجميل صورة الغائية ، دون أن يكون متوقفاً على أية غاية محددة . ولعل هذا ما عبر عنه كانْت حينما كتب يقول : « إن الأساس الذى يقوم عليه حكم الذوق إنما هو صورة الغائية المحضة من حيث هى متصوَّرة فى الموضوع ، دون تصوّر لأية غاية محددة » .

ولا شك أن مثل هذه الغائية الصورية المحضة لا يمكن أن تتفق مع النظر إلى الجميل باعتباره خاضعاً لأى جاذبية حسية ، أو مع الحكم عليه بالاستناد إلى مفهوم المنفعة أو مفهوم الكمال . فالعالِمُ الطبيعي مثلا حينما يتصور الفائدة الحقيقية لفاكهة من الفواكه فى العمل على انتشار النوع البشرى ، وصاحب بستان الفواكه حينما يتصور قيمتها الاقتصادية فى السوق ، لا يفكران بطبيعة الحال فى هذه الفاكهة من الناحية الجمالية الصرفة . وأما إذا أردنا أن نُعجب بتلك الفاكهة إعجابا جماليا صرفاً ، فإنه لا بد لنا من أن نقف منها موقف الفنان الذى يجهل كل ما قد يكون لها من فوائد أو أغراض أو منافع ، لكي يستبقي فى نفسه تلك العاطفة اللامحدَّدة التي يشعر معها بوجود غائية فى الطبيعة ، أعني تلك الصورة الخالصة لغائية تخلو تماما من كل مضمون حسي(١) . ومن هنا فإنه لا شأن لجمال الزهرة بوظيفتها الفسيولوجية ، كما أنه لا مانع من أن يروقنا لحن الأغنية ، دون أن تصحبه كلمات على الإطلاق ، أعنى بصورته المحضة فقط . وسواء نظرنا إلى التصوير ، أم إلى النحت ، أم إلى المعمار ، أم إلى أى فن تشكيلي آخر ، فإننا سنجد أن المهم ليس هو الموضوع الحسى الملائم ، أو الجاذبية الحسية الأخاذة ، بل المهم هو جمال الصورة فى حد ذاتها . وكانت يضرب لنا أمثلة عديدة مستخلصة من فنون متنوعة لكي يبين لنا أن بيت القصيد فى العمل الفني ليس هو استثارة الحس عن طريق التزيين أو التلوين أو الزخرفة ، أو ما إلى ذلك ، وإنما هو تقديم الصورة النقية الخالصة التي تروقنا لبساطتها وصفائها .. وهكذا يخلص كانت إلى القول بأن الجمال هو صورة الغائية فى موضوع ما من الموضوعات ، من حيث هى مُدركة فيه دون تصور لغاية(٢) .

(د) وأما إذا نظرنا إلى الحكم الجمالى من وجهة نظر « الجهة » modalité (أى من حيث الإمكان أو الضرورة) ، فإننا سنجد أن كانت ينسب إلى « الجميل » علاقة ضرورية بالارتياح أو الرضا ، وإن كانت هذه الضرورة من نوع خاص ، لأنها ليست ضرورة نظرية موضوعية ، كما أنها ليست عملية إرادية ، بل هى ضرورة نموذجية Exemplaire تتضمن وجوب تسليم الكل بالحكم الذوق . ويستطرد فيلسوفنا فيقول إن الشخص الذى يعلن أن هذا الشيء جميل إنما يحكم بأن من واجب كل فرد أن يسلم معه بأن هذا الشيء جميل ولكن الضرورة الذاتية التي ينسبها المرء إلى حكم الذوق لا يمكن أن تكون ضرورة قطعية مطلقة ، بل هى بطبيعتها ضرورة مقيدة مشروطة . وليس شرط

---

(١) Ch. Lalo : « Notions d'Esthétique », P. U. F. 1952. pp. 56 - 58.

(٢) Kant : « Critique du Jugement », (Gibelin), 1951, pp. 54 - 67.
(& Ruyssen : « Kant », 1929, 3 éd., Ch. VII, pp. 301 - 302)

الضرورة ــ بالنسبة إلى حكم الذوق ــ سوى فكرة « الحس المشترك » sens commun ، بمعنى أننا نفترض وجود « إحساس عام » يجمع بين سائر الذوات ، فيجعل فى الإمكان تبادل الانطباعات الجمالية فيما بينها . ومعنى هذا أن الجمال هو بمثابة « آمر استطيقى » يشبه إلى حد ما « الآمر الأخلاق » من حيث إنه أولى ضرورى مثله ، وإن لم يكن مطلقاً أو غير مشروط كالآمر الأخلاق . وأنا حين أحكم على هذه الفاكهة بأنها جميلة ، فإن حكمى هذا لا يعبر عن ضرورة منطقية أو رياضية (كأى حكم منطقى أو رياضى) ، وإنما هو يعبر عن ضرورة ذاتية (شخصية) ، أو أمر يمليه علينا شعورنا الجمالى ، بحيث إننا لو لم نستمع إليه ، لكنا كمن يخرج على قواعد ذلك الآمر الاستطيقى . والواقع أننا لا يمكن أن نسلم بأن الأحكام التى يصدرها ذوقنا هى مجرد أحكام حادثة لا ضرورية ، بل نحن مضطرون إلى تصور هذه الأحكام باعتبارها موضوعيةً . حقا إن ضرورة « القبول العام » (أو الكلّى) المتصوَّرة فى حكم الذوق هى فى الأصل ضرورة ذاتية ، ولكننا نتمثلها باعتبارها ضرورة موضِوعية ، نظراً لأننا نفترض وجود « حس مشترك » وكانْت يعتبر « الحس المشترك » بمثابة « المعيار المثالى » الذى يجعل من حكمى الذوق الخاص حكماً نموذجيا (أو معياريا) أعتبر نفسى فيه مجرد متكلم بلسان « الآمر الجمالىّ » . وهذا هو السبب فى أننى حينما أطلق حكمى على هذا الشيء بأنه جميل ، فإننى لا أسمح لأى شخص كائنا من كان بأن يصدر على هذا الشيء حكما مغايراً لحكمى ، وإن كنتُ لا أستند فى هذا الحكم إلى أى مفهوم عقلى ، بل إلى شعورى الخاص ، عالماً فى الوقت نفسه أن هذا الشعور ليس وقفا علىَّ (وكأنما هو مجرد شعور شخصى) ، بل هو شعور عام مشترك وهكذا يخلُص كانْت إلى القول بأن « الجميل هو ما نعتبره موضوعاً لرضا (أو ارتياح) ضرورى ، دون الاستناد إلى أى مفهوم عقلى »[1] .

تلك هى الشروط « الصورية » الأربعة التى رأى كانْت أنه لا بد للمرء من أن يراعيها بشكل أولى فى كل حكم من أحكامه الجمالية . ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ أن كانْت قد وضع هذه الشروط بالاستناد إلى المقولات الأربع المعروفة ، أعنى بالرجوع إلى تلك الصور الأولية التى سبق أن استمدها من قائمة الأحكام المنطقية التقليدية لدى الفلاسفة المدرسيين . ولئن كان فيلسوفنا قد اتخذ نقطة انطلاقه من القوانين المنطقية

(١) Kant : « Critique du Jugement », p. 70.

للعقل المجرد ، إلا أنه لم يلبث أن تحقق من أن الحكم الذوقى لا يطابق هذه القوانين على الإطلاق ، ولكنه مع ذلك ليس حكما « غير معقول » أو غير قابل للفهم . وحينما عرّف كانْت الجمال بصيغه الأربع التى أتينا على ذكرها (الجمال ارتياح منزّه عن كل غرض ـــ الجمال متعة كليّة خالية من كل مفهوم ـــ الجمال غائية بدون غاية ـــ الجمال ضرورة ذاتية) فإنه فى الحقيقة لم يقدم لنا حلولا أو تعريفات ، بل قد قدم لنا إشكالاتٍ أو متناقضات(١) .

٥٨ ـــ تحليل الجلال والحكم عليه :

لم يكن كانْت أول من فرق بين « الجمال » و « الجلال » ، فقد ظهرت هذه التفرقة (فيما يقال) منذ عهد لونجينوس Longinus (٢١٣ ـــ ٢٧٣) ، ثم انتشرت بصفة خاصة فى القرن الثامن عشر لدى الكثير من الفلاسفة والشعراء . والمعروف أن الكاتب الإنجليزى المشهور برك Burke (١٧٣٠ ـــ ١٧٩٧) قد سبق كانْت إلى الإفاضة فى شرح معنى « الجليل » ، وإن كانت نظرته إلى الجلال قد اتسمت بطابع فسيولوجى أو سيكولوجى . ولو شئنا أن نفهم الأصل فى هذه التفرقة الكلاسيكية بين « الجميل » و « الجليل » ، لكان علينا أن نقارن بين الإحساس السار الذى تتركه فى نفوسنا رؤيتنا لزهرة جميلة ، وذلك الإحساس السار أيضاً الذى تتركه فى نفوسنا رؤيتنا لبحر عاصف . حقا إن « الجليل » يولّد لدينا ـــ مَثَله فى ذلك كمثل « الجميل » تماماً ـــ ضرباً من الارتياح النزيه ، الكلى ، الضرورى ؛ ولكن هناك سمات نوعية خاصة تميز الواحد منهما عن الآخر . فالجمال ينصبّ على صورة الموضوع ويفترض أن هذا الموضوع محدَّد ، فى حين أن الجلال لا يتوافر إلا فى الموضوعات غير المحددة ، عديمة الصورة ، أعنى فى الموضوعات اللامتناهية . وعلى حين أن الارتياح الجمالى فى حالة الموضوع الجميل يرتبط بتصور الكيف ، نجد أن الارتياح الجمالى فى حالة الموضوع الجليل يرتبط بتصور الكم . ونحن حين ندرك الجميل ، فإننا نستشعر فى ذواتنا إحساسا حيا قويا يتولد عن استثارة قوانا الحيوية من جهة ، ومخيلتنا الحرة من جهة أخرى ، بينما نجد فى حالة إدراكنا للجليل أننا لا نكون بإزاء أى سحر حسى ، نظراً لأن من شأن الجليل أن يتسبب فى وقف كل قوانا الحيوية إلى حين ، لكى لا يلبث أن يطلقها بقوة وعنف ، فلا يشعر المرء بأية لذة حسية إيجابية ، بل يحس بضرب من الارتياح السلبى الذى هو فى صميمه أقرب إلى الإعجاب أو الاحترام منه إلى أى شىء آخر .

---

(١) Lalo : « Notions d' Esthétique », p. 58.

وهناك فارق آخر أكثر أهمية بين « الجميل » و « الجليل » ، ألا وهو أن « الجمال الطبيعي ينطوى على غائية صورية تجعل الموضوع منذ البداية ميسَّراً لملكة الحكم الموجودة لدينا ، فتحيله بالتالى إلى موضوع متعة جمالية فى ذاته ، فى حين أن ما يولِّد لدينا الإحساس بالجلال قد يكون بمقتضى صورته سبباً فى قيام تعارض بين ملكة الحكم عندنا ، وما لدينا من مقدرة على التصور (أو التمثُّل) ، وبالتالى فإنه قد يكون مصدر عسف وإكراه بالنسبة إلى مخيلتنا . »[1] . ومعنى هذه العبارة الكانْتية (التى قد تبدو غامضة لأول وهلة) أن الجمال الطبيعي يحمل معه صورة غائية هى التى تجعل من الموضوع شيئاً ميسَّراً منذ البداية لمخيلتنا ، فيكون الحكم الذى نصدره على الموضوع الجميل متطابقا تمام التطابق مع التصور (أو التمثل) الذى تمدنا به المخيلة ، فى حين أن من طبيعة الموضوع الجليل — على العكس من ذلك تماماً — أنه يقسر مخيلتنا ، فيتجاوز بذلك كل ما يمكننا أن نتصوره (أو أن نتمثله) بطريقة ذهنية . وتبعاً لذلك فإن كانْت يرى أننا نخطىء التعبير حينما نطلق لفظ « الجليل » على أى موضوع من موضوعات الطبيعة ، ما دام الجليل معارضاً بطبيعته لكل غائية ، وما دام من المستحيل أن نلتقى به فى أية صورة حسية كائنة ما كانت .

ثم يمضى كانْت فى تحديد الفارق بين « الجميل » و « الجليل » فيقول إن المبدأ الذى يستند إليه « الجميل » كامن خارجاً عنا (أعنى فى الطبيعة) ، فى حين أن مبدأ « الجليل » كامن فينا نحن . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أنه لا موضع للبحث عن « الجليل » فى الأشياء (أو فى موضوعات الطبيعة) ، بل فى أفكارنا نحن . ويستند كانْت إلى مبدأ « الغائية » فى التفرقة بين « الجميل » و « الجليل » ، فيقول إن « الجليل » لا ينسحب إلا على أفكار العقل ، ولا ينطبق تماماً على أى موضوع طبيعي ، فهو لا يمكن إذن أن يكمن فى أيّة صورة حسية ، بل هو لا بد من أن يُدْرَك فى ذاته باعتباره مضاداً لكل غائية . ونحن حين نمعن النظر إلى المتعة التى يولدها لدينا « الجميل » ، فإننا نجدها قائمة على التوافق الانسجامى بين المخيلة والفهم . ولما كان الفهم هو ملكة معرفة موضوعات التجربة ، فإن الجمال ليبدو لنا وكأنما هو شيء

(١) Kant : « **Critique du Jugement** », Gibelin, 1951. pp. 75 - 76.

وانظر أيضا :

Korner « Kant », Pelican Book, 1955. ch. VIII, p. 191.

متحقق خارجاً عنا فى الطبيعة ، حيث نجد أنفسنا بإزاء « صنعة » منسجمة ، فيخيل إلينا أننا بإزاء « فن » لا بإزاء مجرد « آلية بدون هدف » . وأما بالنسبة إلى « الجليل » ، فإن العقل — لا الفهم — هو الذى يحقق الصلة مع المخيلة ، والعقل — كما نعرف — عاجز على إدراك الواقع (أو العالم الخارجى) ، ولكنه مع ذلك قادر على الامتداد بأفكاره إلى ما لا نهاية فيما وراء الظواهر . ومن هنا فإن رؤيتى لمنظر « بحر مظلم عاصف » من شأنها أن تستثير مخيلتى ، لكى لا يلبث عقلى أن يجيء فيمضى إلى ما وراء المفاهيم أو التصورات ، وعندئذ سرعان ما نراه يستشف أفقا لامتناهيا يكون بمثابة تعبير عن قوة المحيط الهائلة التى تبدو بإزائها كل عناصر الطبيعة وكأنما هى مقادير تافهة أو قوى ضئيلة . وتبعاً لذلك ، فإن « الجلال » الحقيقى لا يكمن فى الطبيعة ، بل فى الذهن . ونحن نطلق لفظ « الجليل » على ذلك الشيء الذى يبدو كل ما عداه بالنسبة إليه صغيراً أو ضئيلا . ولكن المحيط الهائل الذى تثور فيه العواصف ليس فى حد ذاته « جليلا » ، وإنما هو بالنسبة إلينا مجرد مناسبة لتنشيط مخيلتنا ، ودفعها اللامتناهى . ولهذا يعدّل كانْت من تعريفه للجليل فيقول إنه ذلك الذى نتصوره بفعل ملكة ذهنية خاصة تفوق كل مقياس (أو معيار) يمكن أن تقدمه لنا الحواس .

ومن هذا نرى أن « الجليل » الحقيقى — فى رأى كانْت — إنما يوجد فى ذهن ذلك الذى يحكم ، لا فى الموضوع الطبيعى الذى يولّد مثل هذا الشعور . ويضرب كانْت مثلا لذلك بأهرامات الجيزة ، أو بكنيسة القديس بطرس بروما ، فيقول إن الذى يقترب من الأهرامات كل الاقتراب ، أو الذى ينأى عنها تماماً ، لا يمكن أن يستشعر عظمتها أو أن يدرك جلالها . وأما حين ينظر الإنسان إلى الأهرامات من مسافة معقولة ، فإنه قد يستطيع أن يدرك عظمة هذا البناء من حيث الامتداد والقوة . وكذلك الحال بالنسبة إلى الزائر الذى يدخل كاتدرائية القديس بطرس بروما للمرة الأولى ، فإنه يحس بعجز مخيلته عن تصور هذا « الكل » الضخم ، ومن ثم فإن الصراع الذى ينشأ فى نفسه بين ملكة الفهم وملكة المخيلة هو الذى يولّد لديه الإحساس الجمالى بالجلال . وهنا يفرق كانْت بين نوعين من الجلال : جلال رياضى ، وجلال ديناميكى . والنوع الأول منهما يشير إلى العظمة فى المقدار ، بينما يشير الثانى منهما إلى العظمة فى القوة . وعلى حين أن الحركة الذهنية التى تولد الإحساس بالجليل الرياضى ناشئة عن تداخل ملكة المخيلة مع ملكة المعرفة ، نجد أن الحركة الذهنية التى تولد الإحساس بالجليل الديناميكى ناشئة عن تفاعل ملكة المخيلة مع ملكة النزوع . والجليل الرياضى يعبر عما هو عظيم عظمة لا تقبل

المقارنة أو القياس ، فى حين أن الجليل الديناميكى يشير إلى الطبيعة من حيث هى متصوَّرة فى الحكم الجمالى باعتبارها قوة هائلة هى موضع رهبة أو خشية من جانبنا[١] . ومثال « الجليل الرياضى » السماء اللامتناهية المرصعة بالنجوم ، فى حين أن مثال « الجليل الديناميكى » العاصفة الهائلة التى لا تُبقى ولا تذَر . ولكن ، سواء أكان « الجليل » رياضيا أم ديناميكيا ، فإن تصوره يولد لدينا ضرباً من الاستثارة ، فى حين أن تصورنا للجميل يولد لدينا ضرباً من السكينة : « سكينة التامل » . والاستثارة أو الانفعال الذى يتولد لدينا عن تصورنا للجليل هو بمثابة « صدمة » تنشأ عن تناوب التنافر والجاذبية الصادرين عن موضوع واحد بعينه بسرعة فائقة لا نظير لها . وتبعا لذلك فإن « الجليل » لا يولد لدينا لذة أو متعة أو ارتياحا فحسب ، بل هو يولد لدينا أيضا ضربا من الشعور بالضيق أو الألم أو عدم الارتياح . وآية ذلك أننا قد نستشعر انفعال الجلال حينما نوجد بإزاء العماء ، أو الاضطراب ، أو الفوضى ، أو الخراب ، وكل هذه الموضوعات تولد لدينا لذة وألما فى آن واحد . فنحن نشعر بالألم ، نتيجة لشعورنا بالتنافر الباطنى أو عدم التوافق بين مخيلتنا وعقلنا ، ولكننا نشعر فى الوقت نفسه بضرب من اللذة ، نظراً لأننا نشعر بعظمة طبيعتنا ومصيرنا . وحينما نكون مثلا بإزاء قوى الطبيعة الغاشمة (كالعاصفة أو الزوبعة أو الشلال الهائل المتدفق) ، فإن شعورنا باللذة والألم يقترن بانفعالات أخرى جديدة : إذ نقاسى من شعورنا بعجزنا الطبيعى ، ولكننا فى الوقت نفسه — على شرط أن يكون لدينا إحساس بالأمن أو الطمأنينة — نستشعر فى أعماق ذواتنا قدرة (من نوع خاص) على « المقاومة » ؛ وهذه القدرة المعنوية هى فى حد ذاتها قوة هائلة تفوق أية قوة طبيعية أخرى .

وهنا يفرق كانْت بين شعورنا بالطبيعة من حيث هى قوة مخيفة ، وشعورنا بها من حيث هى قوة هائلة أو رائعة أو جليلة . وكما أن الشخص الذى تتحكم فيه شهواته أو ميوله عاجز بالضرورة عن إدراك الجمال ، فإن الشخص الذى تسيطر عليه مشاعر الخوف أو الرهبة أو الخشية عاجز تماما عن إدراك الجلال . وأما حين يكون لدينا شعور بالأمن أو الطمأنينة ، أثناء رؤيتنا لمنظر الجبل الشامخ ، أو الطود الراسخ ، أو الشلال المتدفق ، أو البحر العاصف ، أو المحيط الهائل ، أو البركان الثائر ، فإننا عندئذ سنجد فى هذه المناظر من الجاذبية بقدر ما فيها من هول ، ومن ثم فإن كل هذه الموضوعات لن

---

(١) Kant : Critique du Jugement », pp. 77 ' 88.

تكون جليلة فى نظرنا إلا لأنها تضاعف من طاقة نفوسنا ، وتعلو بها فوق المستوى العادى ، إذ تجعلنا نكتشف فى ذواتنا قدرة هائلة على المقاومة نستطيع بمقتضاها أن نقف فى وجه القوة الطبيعية الهائلة . وتبعاً لذلك فإن كانْت يربط شعورنا بجلال الطبيعة بضرب من الإحساس بالتفوق النفسى على الطبيعة ، على الرغم من كل ما فيها من عظمة واتساع ، وكأن الإنسان لا يشعر بجلال الطبيعة إلا حين يحس بقوته العقلية أو عظمته النفسية بإزاء كل ما فى الطبيعة من قوة مادية . وهذا يقرر كانْت مرة أخرى أن الجليل ليس موضوعاً من موضوعات الطبيعة ، بل هو موضوع نفسى كامن فينا نحن لأننا لا نشعر به إلا حين نستشعر تفوقنا على الطبيعة فى ذواتنا ، وبالتالى على الطبيعة خارجاً عنا . والحرب نفسها — فيما يقول كانْت — قد لا تخلو من روعة أو جلال ، لأنه على قدر جدية الخطر الذى يتهدد شعباً ما من الشعوب تكون عظمة الطاقة المعنوية التى يبذلها فى سبيل الانتصار ، وروعة المقاومة النفسية التى يبديها فى سبيل التغلب على الأخطار . وحتى الدين نفسه ، نرى كانْت ينسب إليه عنصراً من عناصر الجلال ؛ ولكن على شرط ألا يكون موقف المؤمن من الحقيقة الإلهية موقف الخائف المرتعد الذى يعفر جبهته فى الرغام ، بل موقف المتعبد المخلص الذى يكتشف فى ذاته قوة روحية هائلة بقدر ما يحقق التطابق بين إرادته وبين الإرادة الإلهية ، وبذلك يكون تعبده وليد الاحترام أو الإجلال ، لا الخوف أو الرهبة .

٥٩ — استنباط الأحكام الجمالية الصرفة :

بعد أن فرغ كانْت من تحليل « الجميل » و « الجليل » ، نراه يهتم بتبرير الحكم الجمالى من حيث هو حكم أوّلى كلّى ، فيتساءل قائلا : « كيف تكون مثل هذه الأحكام الذوقية ممكنة ؟ » . ولا شك أننا حينما نكون بصدد موضوع « الذوق » ، فإننا نصطدم بمشكلة كبرى هى صعوبة تفسير الأحكام الذوقية ، نظراً لأنه قد يبدو من المحال — لأول وهلة — أن يكون لأمثال هذه الأحكام الذاتية المحضة ، طابع الكلية والضرورة . وهذه المشكلة التى تواجه الباحث الجمالى إنما هى فى الحقيقة مجرد صورة من صور « المشكلة النقدية » بصفة عامة . والواقع أن الحكم الجمالى حكم تركيبى أو تأليفى ، نظراً لأنه يضيف إلى مفهوم الموضوع محمولا لا يندرج تحت نطاق المعرفة ، ألا وهو الشعور باللذة أو الألم . ثم هو إلى جانب هذا حكم أولى ، نظراً لأنه يفرض نفسه باعتباره حكما كليا ضروريا . وتبعاً لذلك فإن المشكلة الأساسية فى علم الجمال هى ،

مشكلة نقدية يمكن أن تصاغ على النحو التالى : كيف تكون الأحكام التركيبية الأولية ممكنة فى مضمار الذوق ؟

ويبدأ كانْت حديثه عن استنباط الأحكام الجمالية بأن يبين لنا أن هذا الاستنباط لا يمكن أن ينصبّ على « الجليل » ، بل هو ينصب على « الجميل » فقط . ثم يعرض كانْت للطابع الخاص الذى يتميز به الحكم الجمالى ، فيقول إن لهذا الحكم أولا قيمة كلية أولية ، ولكنها ليست كلية منطقية تستند إلى مفاهيم أو تصورات عقلية ، بل هى كلية حكم جزئى أو حكم خاص ندرك أنه يصدُق بالنسبة إلى الجميع . والسمة الثانية المميزة للحكم الجمالى هى أنه حكم ضرورى ، ولكنه مع ذلك لا يستند إلى أدلة أو براهين أولية يكون تصورها هو الأصل فى إجماع الناس على اعتبار الجميل جميلا . والواقع أن المتعة الجمالية لا تتوقف على عنصر خارجى صرف ، أعنى على مادة الموضوع الجميل ، بل هى تتوقف على شرط باطنى صرف ، ألا وهو التوافق الصورى لملكة الحكم مع المخيلة . وليس من شك فى أن هذا الشرط متوافر لدى الناس قاطبة ، لأنه — بحكم تعريفه — ضرورى أو جوهرى بالنسبة إلى كل ذهن بشرى كائنا ما كان . وإذن فإن الوحدة الأساسية للأذهان أو العقول هى فى رأى كانْت الضمان الحقيقى لحصول أحكامنا الجمالية على قبول الآخرين أو موافقتهم .

ولكن ، كيف يمكن أن يكون ثمة حكم ذوقى كلّى ؟ أليس هناك تعارض بين القول بذوق ذاتى يكون موضوعاً للوجدان ، مع ما يقترن به من حساسية تعسفية جزئية خاصة ، والقول بذوق كلى ضرورى ؟ أو بعبارة أصح كيف يمكن أن يكون للذوق — وهو ملكة وجدانية صرفة — طابع كلى ضرورى ؟ هذا ما يرد عليه كانْت بقوله : إن ثمة تناقضا ظاهريًا يكمن فى طبيعة الحكم الجمالى : لأن « الذوق » من جهة مسألة فردية صرفة ، فهو لا يستند إلى مفاهيم ، ولا يعتمد على أدلة ، ولكن الملاحظ من جهة أخرى أن كل فرد منا يدافع عن أفكاره الجمالية ويناقش أفكار الآخرين ، مما يدلنا على أنه قد تكون للجمال قواعده ومفاهيمه . وكانْت يمهد لجدل الحكم الجمالى الذى سوف يتعرض فيه لحل هذا التناقض ، فيقول إننا حينما نقرر أن هذه الزهرة جميلة ، فإننا نعنى بذلك أنها تولّد متعة جمالية لدى كل من يراها . و « الكلية » فى الحكم الجمالى إنما هى فى الأصل كلية ذاتية ، بمعنى أنها لا تستند إلى مبادئ موضوعية ، ولا تقوم على أدلة أو براهين ، بل هى تقوم على المبدأ الذاتى للذوق بصفة عامة . ولو لم يكن الذوق ضرباً من الحس المشترك ، لما أمكن أن تكون للأحكام الجمالية « قيمة ذاتية » بالنسبة إلى جميع

الذوات ، ولما أمكن أن توجد أعمال فنية « نموذجية » أو مثالية يحتذيها الفنانون فى كل زمان ومكان ، باعتبارها أمثلة للقدوة والهداية ، لا للمحاكاة والتقليد . وربما كان « الذوق » — من بين جميع ملكات الإنسان — أشدها حاجة إلى اقتفاء الأمثلة واحتذاء النماذج ، نظراً لأن ما يربّى ذوق الفرد إنما هو تلك الروائع الفنية التى طالما حظيت بتقدير الإنسانية على مر الحضارات . وما دام الحكم الجمالى أبعد ما يكون عن المعرفة ، وأغنى ما يكون عن المفاهيم أو التصورات العقلية ، فسيظل من المستحيل العثور على « مبدأ موضوعى » للذوق ، وسيبقى المبدأ الأوحد للذوق هو المبدأ الذاتى للحكم بصفة عامة . ولكن الحكم الجمالى — مع ذلك — سيظل حكما ذاتيا كليًّا يستند إلى الحس المشترك ، ويقبل التوصيل إلى الآخرين . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نعـرّف « الذوق » بصفة عامة فنقول إنه ملكة الحكم على ما من شأنه أن يجعل شعورنا الخالص قابلا للمشاركة من جانب الآخرين بصورة كلية عامة ، دون تدخل أى مفهوم من المفاهيم العقلية[(١)] .

٦٠ — الفائدتان الاجتماعية والأخلاقية للجمال :

لقد رأينا فيما تقدم أن « الموضوع الجمالى » عند كانت هو بمثابة « صورة جميلة » تروقنا بصفة عامة ضرورية ، دون حاجة إلى مفهوم أو تصور عقلى من جهة ، ودون اعتبار لأية فائدة أو منفعة عملية من جهة أخرى . وتبعاً لذلك فإن الحكم الذوقى الذى يقرر جمال شىء ما من الأشياء لا ينطوى فى ذاته على أى باعث نفعى ، نظراً لأن الدافع المعين (أو المحدِّد) له ، هو بطبيعته أبعد ما يكون عن المصلحة أو المنفعة . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نلحق بالحكم الجمالى الخالص — بعد صدوره — صبغة نفعية غير مباشرة ، بحيث ننسب إلى الجميل فائدة تجريبية أو منفعة عملية . وهنا يقرر كانت أنه ليس للجميل من منفعة ، اللهم إلا بالنظر إلى المجتمع . وآية ذلك أنه لما كان الإنسان حيواناً اجتماعيا ، فإن للذوق — بوصفه ملكة الحكم على الأشياء — وظيفة عملية اجتماعية ، نظراً لأنه هو الذى يسمح لنا بأن ننقل إلى الآخرين عواطفنا الخاصة ، فنشبع بذلك ميلنا الفطرى نحو الاتصال بالغير . ولو قضى على أحد الناس أن يحيا فى جزيرة نائية لا يسكنها بشر على الإطلاق ، لما خطر على باله أن يزين كوخه ، أو أن يعمل على تجميل مظهره ، أو أن يزرع بعض الأزهار ، لمجرد إشباع حبه للجمال . وإذن فلولا وجود الإنسان فى المجتمع ، لما نشأت لديه أفكار الزينة والتجميل ، ولما حرص كل فرد على أن يكون إنساناً

(١) « **Critique du Jugement,** » Paris, Vrin, trad. Gibelin. p. 118.

ممتازاً أو فرداً متميزاً عن غيره من باق أفراد الجماعة . وكثير من الناس لا يستشعرون الجمال حينما يكونون بمفردهم ، ولكنهم بمجرد ما يوجدون ف وسط الجماعة ، فإنهم يجدون لذة كبرى ف أن ينقلوا إلى الآخرين مشاعرهم وأن يستمعوا إلى وصف الآخرين لمشاعرهم . وبتقدم الحضارة استطاع الإنسان أن يعلق أهمية على الأصباغ والألوان والأزهار والقواقع وريش الطيور ، وغيرها من الأشكال الجميلة التي ما كانت لتكتسب ف نظره أية قيمة ، لو لم تكن الجماعة نفسها قد دأبت على اعتبارها ذات قيمة . ثم تطورت الحضارة البشرية فأصبح الاهتمام بالأشكال الجميلة ف ذاتها ميلا إنسانيا مترقيا ، وصار الناس يجدون لذة كبرى ف أن يتبادلوا تلك الأحاسيس الجمالية الرقيقة حول شتى الموضوعات الجميلة التي تحفل بها خبراتهم الاجتماعية . وعلى حين أن اللذة التي يحصلها الفرد من أمثال هذه الموضوعات قد تكون ف حد ذاتها تافهة أو عديمة الأهمية ، نجد أن الفكرة التي يستطيع أن ينقلها إلى الآخرين عن إحساساته الخاصة هي التي تخلع على تلك اللذة الجمالية قيمة كبرى لا حد لها . ومن هنا فإن الميل الاجتماعي هو الذي يدفعنا — فيما يقول كانت — إلى القول بأن للجمال فائدة تجريبية ، أو منفعة عملية ...

أما فيما يتعلق بصلة الجمال بالفائدة الأخلاقية ، فإن كانت يقرر أن ثمة رأيا شائعاً يذهب أصحابه إلى أن من أمارات الخلق الطيب أن يعشق المرء الجمال بصفة عامة . ولكن هذا الرأى قد لقى معارضة شديدة من جانب أولئك الذين قد دلتهم التجربة على أن أهل الذوق ليسوا بصفة دائمة أصحاب خلق طيب ، بل هم كثيراً ما يتصفون بالنزَق ، والغرور ، والاندفاع ، والشهوة وما إلى ذلك من رذائل . وليس يكفي — ف نظر أصحاب هذا الرأى — أن نقول إن الشعور بالجمال متمايز تمايزاً نوعيا عن الشعور الأخلاق ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه كثيراً ما يعسر التوفيق بين الاهتمام بالجمال والتمسك بمكارم الأخلاق ، نظراً لعدم وجود أية رابطة وثيقة ، أو أية قرابة باطنية يمكن عن طريقها الجمع بين الاثنين . وكانت يقف موقفا وسطاً بين هذين الرأيين ، فيقول إن الاهتمام بالجمال الفني قد لا يشهد لصاحبه مطلقاً بأى ميل حقيقى إلى الخير أو أى نزوع أخلاق كائناً ما كان ، ولكن الاهتمام بالجمال الطبيعي هو ف حد ذاته سمة من سمات الروح الطيبة . والواقع أنه حينما يهتم الإنسان اهتماماً مباشراً بضروب الجمال الكامنة ف الطبيعة ، فإنه سرعان ما يعتاد حياة التأمل والاستغراق ف الجمال الطبيعي ، ومثل هذه الحياة هي بطبيعتها ملائمة لنمو الشعور الأخلاق . ولكن الجمال الطبيعي الذي يتحدث عنه كانت هنا ليس جمال المظاهر الجذابة التي لا يمكن أن تستثير

(كانت)

فينا سوى ضرب من الاهتمام الحسى أو التجريبى الصرف ، بل هو جمال الأشكال أو الصور الطبيعية التى تستثير لدينا ضرباً من الاهتمام العقلى أو الأخلاقى الصرف . وحينما يتأمل المرء ـــ فى وحدة تامة ـــ ذلك الشكل الجميل الذى تنطوى عليه الزهرة البرية ، أو الطير البرّى ، أو الحشرة الهائمة ، فإنه عندئذ إنما يهتم اهتماماً عقلياً مباشراً بجمال الطبيعة دون أن تستأثر باهتمامه أية جاذبية حسية أو أية غاية عملية . ولا شك أن المتأمل الذى يعشق الطبيعة ويعجب بجمالها ، لا يمكن أن يجد بديلا لهذا الجمال فى أى إنتاج صناعى يحاكى موجودات الطبيعة ، فهو لن يعجب بالأزهار الصناعية ، أو بالطيور المصنوعة على غرار الطيور الحقيقية ، أو بأى شىء آخر لا يشعر بأن الطبيعة نفسها هى التى أبدعته . ومعنى هذا أن تأملنا لجمال الأشكال الطبيعية لا بد من أن يقترن بإدراكنا للطبيعة نفسها باعتبارها صانعة ذلك الجمال . ويمضى كانت إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن للجمّال الطبيعى ميزة لا نلقاها فى أى جمال يرقق الشعور ، ويرهف الإحساس ، وينمى فينا الشعور الأخلاقى . ولا غرو ، فإن الجمال عند كانت رمز للأخلاقية ، ما دام الهدف الذى يرمى إليه الحكم الذوقى ـــ مثله فى ذلك كمثل الفعل الأخلاقى ـــ إنما هو « المعقول » L'intelligible ، وما دام كل منهما إنما يعلو بنا على شتى اعتبارات اللذة أو المنفعة .

بيد أن الإنسان الذى يهتم بالجمال الطبيعى ، لا بد من أن يكون قد اعتاد من قبل حياة التأمل ، ومن ثم فإن الخير الأخلاقى لا بد من أن يكون قد أصبح متأصلا فى نفسه . ومعنى هذا أن الاهتمام المباشر بجمال الطبيعة هو مظهر من مظاهر النزوع نحو الخير الأخلاقى ، أو هو على الأصح أثر من آثار التربية الأخلاقية . وإذا كانت هناك قرابة بين الأحكام الجمالية والشعور الخلقى ، فذلك لأن الطبيعة تخاطبنا بلغة رمزية عن طريق ما فيها من أشكال جميلة . وحينما يهتدى المرء إلى فك رموز هذه اللغة ، فهنالك نراه يعجب بمقاصد الطبيعة ، ويفطن إلى ما فى قوانينها من نظام ، ويدرك أنها تنطوى على غائية خاصة هى فى صميمها مرتبطة بغاية وجودنا ، وبمصيرنا الأخلاقى .

٦١ ـــ دلالة الفن وصلته بالطبيعة :

لئن كانت « آلية » الطبيعة تُشبع دائماً فهم الإنسان ، إلا أنها لا ترضى مخيّلته ، ولا سبيل إلى تعويض هذا النقص الكامن فى العلية الطبيعية ، اللهمّ إلا إذا كانت هناك علية حرة . وليس الفن فى جوهره سوى عملية الإنتاج الحر للجمال . وكانت يفرق بين

« الفن » و « الطبيعة » ، فيقول إن الفارق بينهما هو كالفارق بين الصناعة المقصودة والنشاط التلقائى ، أو بين الإنتاج المراد والفاعلية المباشرة . والواقع أن الفن لا بد من أن يكون ثمرة من ثمار الحرية ، بمعنى أنه لا يمكن أن يصدر إلا عن إرادة تبنى أفعالها على العقل . وتبعاً لذلك فإن الكائن الناطق هو وحده الكائن الفنان بحق . وأما حين يقول البعض إن خلايا النحل أعمال فنية ، فإن هذا القول لن يخرج عن كونه مجرد تشبيه ، لأنه ما دام إنتاج هذه الخلايا لم يجىء نتيجة لتأمل خاص ، بل جاء نتيجة لغريزة أو طبيعة مفطورة فى النحل ، فليس هناك محل لاعتباره « عملا فنياً » ، اللهم إلا إذا نسبناه فى هذه الحالة إلى الخالق نفسه . ومن هنا فإن لفظ « العمل الفنى » لا يمكن أن يصدُق على الإنتاج الطبيعى أو الآثار الطبيعية ، مهما كان من جمالها ودقة صنعها ، بل هو يصدُق فقط على المنتجات البشرية التى صدرت عن تأمل فكرى أو عن إدراك سابق لغاية مصوَّرة أريد تحقيقها . وهذا هو السبب فى أننا لا نسمى آثار الطبيعة باسم « أعمال فنية » ، بل نقصر هذ اللفظ على أفعال البشر .

ولا بد لنا أيضا من أن نميز الفن عن العلم ، فإن الأول منهما ملكة عملية أو صنعة أو « تكنيك » ، فى حين أن الثانى ملكة نظرية أو معرفة أو نظر عقلى . والفارق بين الفن والعلم هو كالفارق بين المساحة وعلم الهندسة . وكل ما يستطيع الإنسان أن يحققه ، بمجرد معرفته لما ينبغى عمله ، أو إلمامه بالأساليب التى يلزم اتباعها لتحقيقه ، لا يمكن أن يُعَدّ فنا بأى حال ما من الأحوال . وأما الفن فهو أن يحاول الإنسان تنفيذ عمل لا يجد فى نفسه بالضرورة كل ما يلزم من مهارة لتحقيقه ، حتى ولو كان لديه أكبر قسط ممكن من المعرفة النظرية عنه . ثم يفرّق كانْت بين « الفن » و « الحرفة » ، فيقول : إن « الفن » نشاط حر ، فى حين أن « الحرفة » فن مأجور . ومعنى هذا أن الفن هو مطلق لا يرمى إلى أية غائية ، اللهم إلا إلى المتعة الفنية ذاتها ، فى حين أن المهنة أو الحرفة نشاط غائى يُقصد من ورائه الحصول على كسب مادى ، فهى مهمة شاقة فى حد ذاتها ، ولكنها جذابة بما يترتب عليها من آثار (ما دامت وسيلة ضرورية للحصول على الأجر) . ولكن كانْت يعترف بوجود تداخل بين بعض الفنون وبعض الحرف أو الصناعات ، فضلا عن أنه يسلم بأن الفنون الحرة جميعاً هى فى حاجة دائماً إلى شىء من « التنظيم » أو « الضبط » حتى لا يصبح الفن مجرد لهو محض لا عاصم له ولا ضابط . وكانْت يضرب مثلا لذلك بالشعر ، فيقول إنه لمن المؤكد أن الشاعر فى حاجة إلى الإلمام بقواعد العروض وموسيقى الأوزان ، حتى يجىء شعره مطابقاً لمقتضيات الفن . وفى هذا يخالف كانْت

أولئك النقاد الذين يدعون إلى تحرير الفنون من كل ضبط أو قيد ، حتى تصبح فنونا حرة بمعنى الكلمة ، فإن مثل هذا التحرير — فى رأيه — لن يؤدى إلى تقدم الفن ، بل هو سيفضى — على العكس — إلى جعله ضرباً من العبث(١) !

ثم ينتقل كانْت إلى الحديث عما يسمونه عادة باسم « الفنون الجميلة » فيقول إنه ليس هناك علم للجمال ، بل هناك فقط نقد للجمال ؛ كما أنه ليس ثمة علم جميل ، بل هناك فقط فنون جميلة . ولو كان فى الإمكان قيام علم للجمال ، لكان فى وسعنا أن نحدد بطريقة علمية ، أعنى بالالتجاء إلى بعض البراهين أو الحجج ، ما إذا كان من الواجب اعتبار هذا الشىء أو ذاك جميلا أو قبيحاً ؛ كما أننا لو اعتبرنا الحكم على الجميل حكما علميا ، لاستحال علينا أن نقول عنه إنه حكم ذوق . وفضلا عن ذلك ، فإنه لا معنى على الإطلاق للتحدث عن علوم جميلة ، ما دام العلم يقوم أولا وبالذات على المبادىء والبراهين ، لا على العبارات الجميلة والألفاظ المنمّقة . والظاهر أن الذين يتحدثون عن « العلوم الجميلة » إنما يقصدون بهذا الاصطلاح : الإشارة إلى بعض المعارف الضرورية للفنانين ، كمعرفة اللغات القديمة ، وقراءة الكتّاب الكلاسيكيين ، ودراسة التاريخ ، والإلمام بعلوم الآثار القديمة ... الخ . فنحن هنا بإزاء مجموعة من العلوم التاريخية ، أو المعارف الضرورية لبعض الفنون الجميلة ، ولكننا لسنا على الإطلاق بإزاء « علوم جميلة » .

ويفرّق كانْت بين « الفن الميكانيكى » الذى يستند إلى معرفة بالموضوع الممكن تحقيقه ، من أجل تنفيذ الأفعال الضرورية اللازمة لتحقيق هذا الموضوع ، وبين « الفن الجمالى » الذى ليس له من غاية مباشرة سوى الشعور باللذة أو الاستمتاع بالجمال . وينقسم « الفن الجمالى » (أو الاستطيقى) بدوره إلى نوعين : فنون ملائمة ، وفنون جميلة. والأولى منها تربط اللذة أو المتعة الجمالية بالتمثلات من حيث هى مجرد إحساسات ، فى حين أن الثانية تربط اللذة أو المتعة الجمالية بالتمثلات من حيث هى ضروب من المعرفة . ومعنى هذا أن الفنون الملائمة إنما ترمى إلى المتعة أو التسلية أو اللهو ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى فن الحديث ، وفن إشاعة البهجة فى نفوس الناس ، وفن رواية النكتة ، وفن استثارة اهتمام المجتمع ، وشتى فنون التسلية وتمضية الوقت ... إلخ وأما الفنون الجميلة فإنها — على العكس — فنون جدية تتسم بطابع غائى (وإن لم

(١) Kant: «Critique du Jugement», trad. Gibelin, Vrin, 1951, § 43, pp. 124 - 125.

تكن لها غاية محددة) ، وتُسهم إلى حد كبير فى تثقيف الذهن وتربية ملكات النفس ، فضلا عن أنها تزيد من درجة حساسيتنا الاجتماعية ، وتقوى من روحنا الجماعية . وما دام فى وسعنا أن ننقل إلى الآخرين ما نستشعره من لذة فنية ، فإن هذا وحده دليل قاطع على أننا هنا لسنا بإزاء لذة حسية خالصة ، وإنما نحن أيضا بإزاء لذة تأملية (أو فكرية) . ولهذا يقرر كانْت أن مقياس الفنون الجميلة ليس هو الإحساس ، بل الحكم التأملى Réfléchissant .

أما إذا انتقلنا إلى دراسة الصلة بين الفن والطبيعة ، فسنجد كانْت يقرر أنه لا يمكن أن يصدق لفظ « الفن » على أى إنتاج جمالى كائنا ما كان ، اللهم إلا إذا كان له مظهر الطبيعة . حقا إننا حينما نكون بإزاء « أعمال فنية » ، فإنه لا بد لنا بالضرورة من أن نشعر بأننا بإزاء « فن » ، لا بإزاء « نتاج طبيعى » ، ولكن من الضرورى للغائية الفنية أن تبدو حرة خالصة من كل قيد اصطناعى قد تفرضه عليها بعض القواعد التعسفية المحضة ، حتى تكون جديرة حقا بلقب « الفن » . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أنه لا بد لقوانين الفن من أن تكون هى بعينها قوانين الجمال الطبيعى . وكما أن الطبيعة لا تكون جميلة ، إلا إذا استطعنا أن نكشف فيها ضرباً من الغائية ، بحيث تبدو لنا وكأنما هى تحمل طابع الفن ، فكذلك لا يكون الفن جميلا ، اللهم إلا إذا كان يحمل مظهر الطبيعة ، مع كونه فى الوقت نفسه « فنا » . وسواء تحدثنا عن الجمال الفنى أم عن الجمال الطبيعى ، فإن فى استطاعتنا أن نقول بصفة عامة إن الجميل هو ما يروقنا فى الحكم فقط لا فى الإحساس ، ولا عن طريق التصور العقلى ، ولو كان هدف الفن هو مجرد إحداث استثارة حسية ، لكانت المتعة الجمالية ذاتية محضة ؛ كما أنه لو كان هدفه إمدادنا بمفهوم أو تصور عقلى ، لما كان الانطباع الذى يتركه فى نفوسنا سوى مجرد صورة من صور المعرفة. وأما السمة الحقيقية التى ينبغى أن يتسم بها الفن ، فهى أن تكون له صورة خاصة من صور الحكم ، يحددها التوافق الانسجامى القائم بين المخيلة والفهم . ولا بد للغائية فى العمل الفنى — كما هو الحال فى الطبيعة — من أن تظل مستترة مخفية . حقا إن الغائية التى تتميز بها منتجات الفنون الجميلة هى بطبيعتها مرادة أو مقصورة ، ولكنها لا ينبغى أن تبدو كذلك ، إذ لا بد للفن من أن يظهر بمظهر الطبيعة . ولا يبدو الإنتاج الفنى طبيعيا ، اللهم إلا إذا جاء مراعيا لقواعد الجمال الفنى دون أن يشوبه أدنى أثر من آثار التكلف أو التصنّع أو الافتعال . فالفنان الحقيقى إنما هو ذلك الذى يبدع بشكل تلقائى يعيد إلى أذهاننا صورة التلقائية الطبيعية نفسها . وأما حينما تكون مراعاة الفنان للقواعد الفنية

مدرسية مفتعلة ، واضحة التكلف ، شديدة العسر ، فهنالك لا بد من أن تحل محل قدرته الفنية الإبداعية نزعة مدرسية متعثرة تضع القاعدة نصب عينيها ، فلا يكون هناك بالتالى إبداع تلقائى ، بل مراعاة متكلفة لبعض الأشكال المدرسية الجامدة ...

وهنا ينتقل كانت إلى الحديث عن مصدر القدرة الإبداعية التى يستطيع الفنان عن طريقها أن يخلق أعمالا فنية أصيلة ، فيقول : إن العبقرية هى الموهبة أو الملكة الطبيعية التى تملى على الفن قاعدتها . ولكن هذه الموهبة ، أو القدرة الفطرية على الإنتاج ، إنما هى لدى الفنان مجرد ملكة تنتمى إلى الطبيعة . وتبعاً لذلك فإن كانت يعرف العبقرية بقوله إنها ذلك الميل المفطور فى الروح الإنسانية ، والذى تستطيع الطبيعة عن طريقه أن تملى قواعدها على الفن . وهو لهذا يؤكد أنه لا بد من النظر إلى جميع الفنون على اعتبار أنها بالضرورة فنون عبقرية . ويشرح كانت فكرته عن « العبقرية » ، فيقول إنه لما كان من المستحيل على أى عمل فنى أن يكون « فنيا » بحق ، اللهم إلا إذا كان ثمة قواعد فنية يخضع لها ، فإنه لا بد للعمل الفنى من أن يستمد قواعده من الطبيعة نفسها ، عن طريق العبقرية . ومعنى هذا أنه ليس فى وسع فن الجمال أن يبتكر هو نفسه القاعدة التى سيحقق بمقتضاها إنتاجه ، بل لا بد من أن تجىء الطبيعة فتتكفل بإملاء قواعدها الفنية على الذات البشرية التى ستقوم بعملية الإبداع (عن طريق إمدادها بالتوافق المنشود بين الملكات) ولئن كان من المستحيل — فى رأى كانت — أن نعرّف العبقرية أو أن نحدد طبيعتها على وجه الدقة ، إلا أنه قد يكون فى وسعنا أن ننص على بعض الصفات الهامة التى تتسم بها العبقرية . وأول صفة من هذه الصفات هى الأصالة ، بمعنى أن العبقرية لا تسير وفقا لقواعد مرسومة أو معرفة من ذى قبل ، وإنما هى تبدع من الأعمال المبتكرة ما لا سبيل إلى تحديده سلفاً ، أو التنبؤ به مقدما . وتتميز العبقرية ثانيا بقدرتها على إبداع أعمال نموذجية لا تصدر عن التقليد أو المحاكاة ، بل تستحق هى نفسها أن تكون نماذج حية يحتذيها الآخرون . وكانت يضيف هذه الصفة ، لكى يبين لنا أنه ليس المقصود بالأصالة هو مجرد الطرافة أو الإغراب ، بل لا بد من أن يكون العمل الفنى الأصيل عملا نموذجياً يحتذيه الغير . وأما الخاصية الثالثة التى تتسم بها العبقرية الفنية فهى تميزها عن كل ابتكار علمى . ومعنى هذا أنه ليس فى وسع الفنان العبقرى أن يشرح لنا بطريقة عملية كيف يحقق أعماله الفنية ، لأنه لا يعرف هو نفسه من أين يستمد أفكاره ، ولا من أين يجيئه الإلهام . هذا إلى أنه ليس فى استطاعة الفنان أن يبتكر مثل هذه الأفكار كيفما شاء وفى أى وقت شاء ، لأنه لا يملك هو نفسه خطة يسير عليها فى عملية الابتكار

أو الإبداع الفنى . وفضلا عن ذلك ، فإن الفنان لا يملك من القدرة ما يستطيع معه أن يقدم للآخرين نصائح أو توصيات عملية تجعل منهم عباقرة مثله ، أو فنانين مبدعين قادرين على خلق أعمال فنية مماثلة لأعماله . وأخيراً يقرر كانْت أن الطبيعة تستعين بالعبقرية من أجل تحديد قواعد للفن ، وكأنما هى تريد أن تبدع من خلال أولئك العباقرة من الفنانين .

وقد يكون من الحديث المعتاد — فيما يقول كانْت — أن نقرر وجود تعارض تام بين العبقرية من جهة ، وروح المحاكاة أو التقليد من جهة أخرى . والواقع أنه لما كان التعلّم صورةً من صور المحاكاة ، فإن أية مقدرة عظمى على التحصيل ، أو أية سهولة قد يجدها المرء فى اكتساب المعلومات ، لا يمكن أن تُعَدَّ صورة من صور العبقرية بأى حال من الأحوال . وحتى لو استطاع الإنسان أن يتعلم بجهده الشخصى ، بل حتى لو تمكن من الوصول إلى معلومات لم يلقنها له أحد ، فإن مثل هذا النشاط الذى قد يقوم به فى البحث والتأمل والتفكير ، لا يدخل فى باب « العبقرية » . لأنه كان يمكن تحصيل كل هذه المعلومات بالطريقة الطبيعية ، وفقاً لقواعد التعلم أو باتباع أساليب المحاكاة . ويضرب كانْت مثلا لذلك فيقول إن فى استطاعة أى إنسان أن يتعلم كل ما شرحه نيوتن فى كتابه الخالد عن مبادىء فلسفة الطبيعة ، على الرغم من عظمة تلك العقلية الهائلة التى استطاعت أن تبتكر مثل هذه المبادىء . ولكن ليس فى وسع أحد — كائناً من كان — أن يتعلم كيف ينظم قصائد رائعة ، كتلك التى نظمها هوميروس ، مهما اتبع قواعد الشعر المعروفة ، ومهما تفنن فى محاكاة النماذج الرائعة من الشعر . والسبب فى ذلك أن فى استطاعة العالم أن يروى لنا الخطوات التى اتبعها فى بحثه ، وأن يشرح لنا طرق البحث التى اصطنعها فى دراسته ، وأن يبين لنا كيف تمكن من الوصول إلى النتائج أو الكشوف العلمية التى حققها ، فى حين أنه ليس فى استطاعة الشاعر (أو الفنان بصفة عامة) أن يصف لنا الطريقة التى التزمها فى إنتاجه الفنى ، أو الصنعة التى اتبعها فى ابتكاره أو إبداعه ، لأنه هو نفسه لا يدرى من أمر هذا كله شيئاً ، وبالتالى فإنه أعجز من أن يعلمه للآخرين ! وربما كان الفارق فى مضمار العلم بين أكبر مخترع وبين أصغر باحث (أو مقلّد) مجرد فارق فى الدرجة ، فى حين أن الفارق فى مضمار الفن شاسع بين الفنان العبقرى وبين الهاوى المقلد . وآية ذلك أنه ليس فى وسع عباقرة الفن أن يلقنوا غيرهم أصول فنهم ، حتى يخلقوا منهم عباقرة مثلهم ، وإنما الملاحظ — مع الأسف — أن العبقرية منحة تجود بها الطبيعة على فرد واحد بعينه ، لكى لا تلبث أن تزول بزواله ،

دون أن يكون فى الإمكان نقلها إلى الآخرين . ومن هنا فإن عبقرية كل فنان لا بد من أن تموت بموته ، إلى أن تقيّض الطبيعة للبشرية عبقريًا جديداً تجود عليه بهبات مماثلة ، فيكون عليه أن يحتذى المثال الذى خلفه له سابقوه ، محاولا فى الوقت نفسه أن يعبر بطريقة مماثلة عن الموهبة التى يستشعرها فى قرارة نفسه . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن أفكار الفنان العظيم قد تولّد فى نفس تلميذه أفكاراً مماثلة ، بشرط أن تكون الطبيعة قد جادت على هذا التلميذ بملكات مكافئة أو قوّى مساوية . وإذن فإن نماذج الفن — على حد تعبير كانْت — هى القوى المرشدة الوحيدة التى تستطيع أن تعمل على تحقيق استمرار الفن .

وقد اهتم كانْت أيضاً بدراسة الصلة بين العبقرية والذوق ، فذهب إلى أننا فى حاجة إلى « ذوق » حتى نستطيع أن نحكم على الموضوعات الجميلة من حيث هى كذلك ، ولكننا فى حاجة إلى « عبقرية » حتى نستطيع أن ننتج مثل هذه الموضوعات . وعلى حين أنه لا يلزمنا من أجل تقدير الجمال الطبيعى سوى « الذوق » ، نجد أنه يلزمنا من أجل تحقيق الجمال الفنى موهبة فنية خاصة هى ما سميناه باسم « العبقرية » . وكانْت يفرق بين هذين النوعين من الجمال ، فيقول : « إن الجمال الطبيعى شىء جميل ، فى حين أن الجمال الفنى تصوير جميل لشىء » . وكثيراً ما يكون فى استطاعة الفنون الجميلة أن تضفى جمال الصورة على أشياء هى فى الطبيعة دميمة أو منفِّرة أو باعثة على الشعور بعدم الارتياح. فالثورات ، والحروب ، والأمراض ، ومظاهر الدمار ، وما إلى ذلك من موضوعات باعثة على النفور ، قد تصلح موضوعات لقطع أدبية جميلة أو للوحات فنية رائعة . وأما القبح الوحيد الذى لا يمكن تصويره دون أن يكون فى ذلك قضاء على كل لذة جمالية ، وبالتالى على كل جمال فنى ، فهو القبح الطبيعى الذى يثير التقزز أو الاشمئزاز . وهذا هو السبب فى أن فنا كفن النحت (وهو فن تختلط فيه الطبيعة بالفن) قد اتجه نحو استبعاد شتى الموضوعات القبيحة من دائرة إنتاجه المباشر ، بينما راح المثّالون يصورون لنا أشد الموضوعات هولا كالحرب والموت (مثلا) بصور رمزية جميلة لا تخلو من مظاهر ملائمة ترتاح لمرآها الأعين ، وإن كانت هذه الصور تستند بطريقة غير مباشرة إلى التفسير العقلى ، لا إلى الحكم الجمالى وحده . ويستطرد كانْت فيقول إن الذوق ليس ملكة خلق أو إبداع ، بل هو ملكة حكم فقط . وآية ذلك أن ما يلائم الذوق ليس بالضرورة « عملا فنيا » ، وإنما هو قد يكون مجرد أثر صناعى أو نتاج نفعى أو عمل ميكانيكى صرف . وهناك فنون نفعية عديدة تنتج لنا الكثير من

الموضوعات التي نُسَرُّ بمرآها ، دون أن تكون هذه الموضوعات « أعمالا فنية » بمعنى الكلمة ، نظراً لأنها وليدة قواعد آلية يراعيها الصانع في إنتاجه ، فيخرج لنا عملا ملائما يروق حساسيتنا الجمالية . وهكذا قد يكون للأواني المستخدمة على مائدة الطعام ، أو للعظة الدينية التي تلقى في الكنيسة ، أو للمقالة الأخلاقية التي تنشر في مجلة ، طابع الجمال أو صورته ، دون أن يكون في الإمكان اعتبارها « أعمالا فنية » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . أما الموضوعات التي لا نزاع في أنها « أعمالا فنية » فهي القصيدة الرائعة ، والمقطوعة الموسيقية الأصيلة ، والمعرض الفني الذي يضم لوحات تصويرية مبتكرة ... إلخ . وكثيراً ما نلاحظ بين المنتجات الفنية المزعومة عبقرية بلا ذوق ، أو ذوقاً بلا عبقرية(١) .

وهنا ينتقل كانْت إلى الحديث عن الملكات النفسية التي تدخل في تكوين « العبقرية » ، فيقول : إننا كثيراً ما نجد أنفسنا بإزاء منتجات فنية لا عيب فيها من حيث « الذوق » ، ولكنها تكاد تخلو تماماً من كل « روح » Geist.فالقصيدة مثلا قد تكون حسنة الصياغة ، رشيقة الألفاظ ، ومع ذلك فقد تكون خالية تماماً من كل روح . والحديث الديني قد يكون عميقاً محكماً ، ومع ذلك فإنه قد يخلو من كل روح . بل قد نجد أنفسنا أحياناً بإزاء سيدة لا تملك سوى أن نعترف بأنها بهية الطلعة ، لبقة الحديث ، رشيقة الحركة ، ولكنها مع ذلك عديمة الروح ! فماذا يعني كانْت هنا بكلمة « الروح » ؟ هذا ما يجيب عليه فيلسوفنا بقوله : إن « الروح » — بالمعنى الجمالي — تشير إلى مبدأ الحياة في النفس الإنسانية ، أعني تلك القوة المحيية التي تشيع ضرباً من الانسجام أو التوافق فيما بين شتى ملكات الإنسان ، فتعمل بذلك على استمرار نشاطها وازدياد قوتها . وحينما يقول كانْت عن الفنان إنه يتمتع بعبقرية فنيّة ، أو إنه يملك « روحاً » بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ، فإنه يعني بذلك أن هذا الفنان يتمتع بمقدرة كبرى على تقديم « أفكار جمالية » . والفكرة الجمالية — في اصطلاح كانْت — إنما هي تصوّر خياليّ يثير لدينا الكثير من الخواطر أو التأملات ، دون أن يكون في استطاعة أي مفهوم عقلي أو أي تصور ذهني أن يكون مكافئاً له ، بل دون أن يكون في وسع أية لغة أن تعبر عنه تماماً وأن تحيله إلى شيء معقول . وليست « المخيلة » في نظر كانْت سوى القدرة على خلق طبيعة أخرى ، عن طريق الاستعانة بالمادة التي تقدمها لنا الطبيعة الواقعية

---

(١) « Critique du Jugement », trad. Gibelin, 1951, & 47 & 48, p. 132.

وماسميناه باسم « الأفكار الجمالية » إنما هو بمثابة تصورات أو تمثلات يبدعها الخيال ، فيمتد بذلك إلى ما وراء حدود التجربة ، مع حرصه فى الوقت نفسه على الاحتفاظ بمظهر الحقيقة الموضوعية . وهكذا يخلع الشاعر — مثلا — جسما ماديا على بعض الأفكار العقلية المتعلقة بكائنات لامرئية ، فيصف لنا ملكوت الأبرار ، أو جحيم الأشرار ، أو عالم الأبدية ، أو قصة الخلق ... إلخ . وقد يستطيع أيضاً أن يُبرز لنا بصورة حسية واضحة بعض النماذج التى تقدمها لنا التجربة ، كالموت ، والحب ، والمجد ، والحسد ، والغيرة ، وشتى أنواع الرذائل البشرية . ولكنه عندئذ يعلو بنفسه فوق مستوى التجربة ، محاولا أن يطير على أجنحة الخيال إلى عالم عقلى مثالى يعلو على الطبيعة . وكانْت يلاحظ أن ملكة الأفكار الجمالية تتجلى بصفة خاصة فى ميدان الشعر حيث يمتزج الفهم بالخيال ، ويتحقق ضرب من الانسجام بين القدرة العاقلة وملكة المخيلة . ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح مذهب كانْت فى العبقرية الفنية ، وإنما حسبنا أن نقول إن العبقرية عنده هى الأصالة النموذجية للمواهب الطبيعية التى تتمتع بها ذات تستعمل كل ما لديها من قوًى عرفانية استعمالا حراً غير مقيد . ويخلص كانْت إلى القول بضرورة اتحاد الذوق والعبقرية فى العمل الفنى ، ما دام من الضرورى أن يتوافر كل من الحكم والمخيلة فى الفن ، حتى يكون « فناً » بمعنى الكلمة . وهكذا ينتهى فيلسوفنا إلى القول بأن ثمة ملكات أربع لا بد من توافرها فى الفنان حتى يكون فى وسعه أن ينتج عملا فنيا أصيلا ، وتلك هى المخيلة ، والفهم ، والروح ، والذوق(١) .

٦٢ — تقسيم الفنون الجميلة :

يستند كانْت فى تقسيمه للفنون الجميلة إلى أسلوب التعبير المستخدم فى كل فن من أجل توصيل الانطباعات الجمالية إلى الآخرين . ولما كان الناس يلجأون فى تعبيراتهم المختلفة إما إلى « الكلمة » أو إلى « الحركة » ، أو إلى « النغمة » ، فإن كانْت يصنف الفنون بحسب هذه الأساليب الثلاثة فى التعبير ، فيقسمها إلى : فنون القول ، وفنون الحركة ، وفنون الصوت أو النغم . وكانْت يشير إلى إمكان تقسيم الفنون إلى نوعين : فن يعبر عن الأفكار ، وفن يعبر عن الحدوس أو العيانات الحسية ، مع تقسيم هذا النوع الثانى بدوره إلى قسمين : فن يعبر عن الصورة ، وفن يعبر عن المادة ؛ ولكنه يرى أن هذا التقسيم الثنائى موغل فى التجريد ، فضلا عن أنه لا يتلاءم مع التصنيفات العادية للفنون . ولهذا نراه يأخذ بالتقسيم الثلاثى فيورده على النحو التالى :

---

(١) « Critique du Jugement », Gibelin, 1951, §49-50, pp. 137-8.

(أولا) **فنون القول أو الفنون الكلامية** : وتشمل البلاغة والشعر . والبلاغة عند كانْت هى الفن الذى يعالج مسائل الفهم كما لو كانت لهواً حراً للمخيلة . وأما الشعر فهو الفن الذى يحقق للمخيلة لهواً حراً فى صورة مسألة من مسائل الفهم . ومعنى هذا أن الخطيب يتصدى للحديث عن مسألة جدية فيعالجها كما لو كانت مجرد تلاعب سار بالأفكار ، وبذلك يستثير إعجاب المستمعين ، فى حين أن الشاعر لا يعدنا بأكثر من إتحافنا بصورة سارة من التلاعب بالأفكار ، فإذا بفهمنا يجد نفسه بإزاء دور ذهنى قد أراد الشاعر أن يقوم بأدائه . ولكن ، لا بد فى كلتا الحالتين من توافق ملكتى المعرفة ، ألا وهما : الحساسية والفهم ، بطريقة تلقائية لا قسر فيها ولا افتعال ، حتى نكون بإزاء فنون جميلة بمعنى الكلمة . ولهذا فإن الخطيب والشاعر فى حاجة دائما إلى تجنب التكلف ، والعزوف عن الافتعال ، حتى يجىء فنهما حراً خالياً تماماً من كل آلية أو اصطناع . وعلى حين أن الخطيب يعطينا أقل مما وعدنا به ، لأنه لا يستثير اهتمام ذهننا بقدر ما يقدم لنا لهواً مشوقاً يستميل مخيلتنا ، نجد أن الشاعر يعطينا أكثر مما وعدنا به ، لأنه يقدِّم لنا عملا جديا يستخدم فيه التلاعب بالأفكار كمجرد وسيلة لإحياء مفاهيم الذهن ، فيوفر بذلك لفهمنا غذاء روحيا حياً ، أسهمت المخيلة فى زيادة قيمته ومضاعفة قوته .

(ثانيا) **الفنون التشكيلية** : وهى الفنون التى تعبر عن الأفكار بحدوس حسية ، وهى تنقسم إلى قسمين : فنون تجسيمية تعبر عن الحقيقة الحسية ، كالنحت والمعمار ، وفنون تصويرية تعبر عن المظهر الحسى ، كفن التصوير (بالمعنى الدقيق) وفنون تجميل البساتين . ونحن ندرك النوع الأول من الفنون التشكيلية بواسطة حاستين ، ألا وهما : البصر واللمس ، فى حين أننا لا ندرك النوع الثانى إلا بواسطة حاسة واحدة فقط ، ألاَ وهى البصر . ولئن كان النحت والمعمار فنين تجسيميين ، إلا أن ثمة فارقاً أساسياً يفصل بينهما ، لأن النحت يقدم لنا بطريقة مادية (أو جسمية) موضوعات يمكن أن توجد فى الطبيعة ، فى حين أن المعمار يقدم لنا موضوعات ليست ممكنة إلا بفعل الفن نفسه ، وبالتالى فإن مبدأها المحدِّد ليس هو الطبيعة ، بل الغاية التعسفية التى يريد الفنان . وبينما نلاحظ أن المثال يقتصر على التعبير عن بعض الأفكار الجمالية ، فيقدم لنا تماثيل للبشر ، أو الآلـهة ، أو الحيوانات ، نجد أن المهندس المعمارى يقدم لنا موضوعات فنية ذات استعمال خاص ، كالمعابد ، والمتاحف ، وأقواس النصر ، والمقابر ، والهياكل ،

والأبنية العامة ، وما إلى ذلك . والمهم فى العمل المعمارى هو أن يجىء مطابقا للاستعمال الخاص الذى أنشىء من أجله ، فى حين أن المهم فى العمل النحتى أن يحقق ضرباً من التوافق بين الأفكار الجمالية التى يعبر عنها من جهة ، والحقيقة المحسوسة التى ينقل عنها من جهة أخرى ، بحيث لا يكون مجرد محاكاة عمياء للطبيعة ، بل يكون عملا فنياً إنسانيا هو ثمرة لإنتاج الإرادة البشرية الحرة .

(ثالثا) **فنون التلاعب الحر بالأحاسيس** : وهى تشمل الموسيقى من جهة ، وفن مزج الألوان من جهة أخرى . والموسيقى هى الفن الذى يقوم على التلاعب بالإحساسات السمعية ، لأنها تنحصر فى إقامة بعض علاقات رياضية بين الأنغام ، فى حين أن فن تأليف الألوان إنما يقوم على التلاعب بالإحساسات البصرية . وحينما تنضاف الموسيقى إلى الشعر ، فإننا نجد أنفسنا بإزاء فن الغناء . وأما حينما تتضافر كل هذه الفنون سوياً ، فإننا نجد أنفسنا بإزاء فن الدراما ، وبصفة خاصة فن الأوبرا . وكانت يؤمن بإمكان اتحاد الفنون الجميلة كلها فى إنتاج واحد بعينه . ولكننا نراه مع ذلك يقيم موازنة بين مختلف أنواع الفنون الجميلة ، فيقرر أن أعظمها جميعاً هو « الشعر » ، وتليه الموسيقى ، ثم التصوير . ولئن كان فيلسوفنا قد نظر إلى الفنون الجميلة من وجهة نظر صورية صرفة ، فحكم عليها من حيث الشكل لا من حيث الموضوع ، إلا أننا نراه مع ذلك يدخل فى حسابه عند الحكم على القيمة الجمالية لكل فن من الفنون بعض الاعتبارات الأخلاقية والنفسية . فهو يقرر مثلاً أن الشعر يربى المخيلة ، ويوسع من آفاق الذهن ، ويمدنا بما لا حصر له من الأفكار ... إلخ . وهو يقول فى موضع آخر إننا لو حكمنا على قيمة الفنون بالاستناد إلى « الثقافة » التى يزوّدنا بها كل فن ، أو مدى الترقى النفسى الذى يصيب ملكاتنا من جراء ممارسة هذا الفن أو ذاك ، لكانت الموسيقى آخر الفنون جميعا ، نظرا لأنها تكاد تقتصر على استثارة وجداننا أو التلاعب بأحاسيسنا . ومن هذه الناحية ، قد تكون الفنون التشكيلية أعظم فائدة من الموسيقى ، لأنها تقدم لنا أعمالا جدية لا تقتصر على استثارة مخيلتنا ، بل تولد لدينا أيضاً نشاطاً ذهنياً ملائماً . وعلى حين أن الموسيقى تبدأ من الإحساسات لكى تنتهى إلى أفكار غير محددة ، نجد أن الفنون التشكيلية تبدأ من أفكار محددة ، لكى تنتهى إلى إحساسات ؛ والإحساسات التى تولدها الفنون التشكيلية تمثل انطباعات دائمة ، فى حين أن الإحساسات التى تولدها الموسيقى لا تعدو أن تكون مجرد انطباعات عابرة — وأخيرا يشير كانت إلى فنون أخرى صغرى كبعض ألعاب التسلية ، والفكاهة ، وفن

النكتة ، وشتى فنون الكوميديا ، فلا يدخلها فى عداد « الفنون الجميلة » ، بل يلحقها بما سبق له أن سماه باسم « الفنون الملائمة » ، نظراً لأنها لا تتمتع بقسط كاف من الجدية والكرامة[١] .

٦٣ ـــ جدل الحكم الجمالى :

إذا كان لكل من العقل النظرى والعقل العملى متناقضاته التى تستلزم الحل ، فإن للحكم الجمالى أيضا جدله (أو ديالكتيكه) الخاص ، كما أن له بالتالى تناقضه الظاهرى الذى لا بد من الاهتداء إلى حل له . وقد سبق لنا أن أشرنا ـــ عند الحديث عن استنباط الأحكام الجمالية الصرفة ـــ إلى التناقض الأصلى الذى تنطوى عليه ملكة الذوق ، ولكننا سنحاول الآن أن نشرح هذا التناقض بالتفصيل . وهنا نجد كانْت يقرر أن الأشخاص المحرومين من كل ذوق ، قد دأبوا على الدفاع عن أنفسهم بقولهم « إن لكل منا ذوقه الخاص » . ومحصل هذه القضية أن الحكم الجمالى ذاتى صرف ، وأنه ليس من حق أحد أن يتطلب من الآخرين إجماعا على الأخذ برأيه ، أو تسليما ضروريا بوجهة نظره فى الحكم على موضوعات اللذة والألم . وهناك مثل شائع يقول إنه « لا نقاش فى الذوق De gestibus non est disputandum » ، بمعنى أنه حتى لو كان لحكم الذوق أساس موضوعى ، فإنه ليس فى وسع أحد أن يرجعه إلى مفاهيم محددة ، أو أن يصطنع بعض الأدلة (أو البراهين) من أجل الفصل فى الخلافات الدائرة حوله (أعنى حول الذوق) . ولكن لما كان كل فرد منا يدافع عن أحكامه الذوقية الخاصة ، ويناقش آراء الآخرين حول مختلف مسائل الجمال الفنى والطبيعى ، فإننا نسلم ضمناً بإمكان قيام « نقاش » حول المسائل الذوقية أو الأحكام الجمالية ، ومن ثم فإننا نعترف بأن الحكم الذوقى ليس حكما ذاتيا صرفاً . ومن هنا فقد قام تناقض حاد حول « الحكم الجمالى » ، وذلك نظراً للطبيعة الذاتية للذوق من جهة ، ونزوعه نحو الكلية أو العمومية من جهة أخرى . والقضية الإثباتية هنا تقول : « إن الحكم الذوقى لا يقوم على مفاهيم ، لأنه لو كان كذلك ، لأمكن التناقش بصدده (أعنى الفصل فى الموضوع عن طريق بعض البراهين) » . وأما القضية الإنكارية أو نقيض القضية الأولى فهى تقرر أن « حكم الذوق يستند إلى مفاهيم ، لأنه لولا ذلك ، لما وجد هناك أى خلاف أو نزاع حول الأحكام الذوقية ، وبالتالى لما أمكن مناقشة مثل هذه الأحكام (فضلا عن أنه ستكون هناك استحالة فى المطالبة بقيام موافقة ضرورية من جانب الآخرين لأحكامنا

(١) Kant : « Citique du Jugement », § 52, 53, 54, pp. 143 - 152.

الخاصة) » . وكانت يرى أن التناقض الذى ينطوى عليه الحكم الجمالى هو فى الحقيقة تناقض ظاهرى أو سطحى ، وبالتالى فإنه ليس هناك أدنى صعوبة فى رفعه أو حله . والأصل فى هذا التناقض هو استخدام كلمة « مفهوم » فى القضية ونقيضها بمعنيين مختلفين تمام الاختلاف . حقا إن هذين المعنيين ، أو هاتين الوجهتين المختلفتين من النظر ، ضروريتان لفهم ملكة الحكم نفسها ، ولكن الخلط بينهما هو الذى يولد حتما مثل هذا التناقض الظاهرى الذى هو فى صميمه مجرد وهم طبيعى . والملاحظ فى القضية أننا نقرر أن الجميل لا يمكن أن يُرَدَّ إلى أى « مفهوم » محدد ، ما دام الجمال يمثل بالضرورة « غائية بدون غاية » ، وما دام الحكم الجمالى كما سبق لنا القول ليس حكم معرفة . فأنا حين أدرك الجميل أستشعر لذة جمالية خاصة تندُّ بطبيعتها عن كل مناقشة ، لأنها لا تستند إلى مجرد عملية تطبيق لبعض المفاهيم النوعية . وأما فى نقيض القضية ، فإننا نقرر أن إدراكنا للجمال يدفعنا إلى التفكير فى التوافق الذى يمكن أن يقوم بين المخيلة والفهم ، وبالتالى فإننا سرعان ما نكوِّن عن هذا التوافق تصورا عقليا أو مفهوماً ، وإن كان هذا المفهوم لا بد من أن يجىء مفهوماً « غير محدد » أو « غير قابل للتحديد » . ولكن نظراً لأن لدينا يقيناً يدفعنا إلى الإيمان بأن هذه العلاقة قائمة فى كل ذهن ، فإننا ننسب إلى الحكم الذوقى طابع الكلية أو العمومية ، ومن ثم فإننا نخضعه للمناقشة . وهكذا نرى أن كلا من القضية ونقيضها صحيح ، ولكن على شرط أن نفهمه من وجهة نظره الخاصة . والتناقض بينهما لا بد حتما من أن يزول ، لو أننا فهمنا « الذوق » فهماً صحيحاً ، باعتباره مجرد « حكم تأملى » خالص ... وأما إذا جعلنا مبدأ « الذوق » — كما فعل البعض — هو « الملائم » أو هو « الكمال » ، فسيكون من المستحيل بالضرورة رفع مثل هذا التناقض . وإذن فإن جدَل الحكم الجمالى يضطرنا فى خاتمة المطاف إلى أن نتجه بأنظارنا إلى ما وراء المحسوس ، لكى نبحث فى « المبدأ الفائق للحس » عن نقطة تلاقى جميع قوانا أو ملكاتنا الأولية ، وبذلك نكون قد حققنا توافق العقل مع نفسه(١) .

وأخيراً يقرر كانت أن الحكم الجمالى — نظراً لما له من صورة غائية — يضطرنا إلى أن نكون لأنفسنا فكرة أو مفهوماً عن غائية الطبيعة . حقا إن تحليل العقل الخالص قد أظهرنا على أنه ليس من حقنا أن نقول بأن ضروب الجمال الطبيعى هى من خلق عقل

(١) Kant : « **Critique du Jugement** », Section II., § 55 &56.

مدبِّر ، كما أنه قد يبن لنا أنه ليس ما يمنعنا من تفسير كل معجزات الطبيعة بالرجوع إلى مفهوم الآلية الذى يتصوره ذهننا ، ولكن فى استطاعتنا مع ذلك أن نسلم بمفهوم « الغائية الطبيعية » باعتباره فكرة فائقة للحس ، أعني فكرة ذاتية صرفة ، على شرط أن نتذكر دائماً أننا هنا بإزاء تأويل حرّ للطبيعة ، منظوراً إليها باعتبارها من صنع عقلية مماثلة لعقليتنا . وكما أن الطابع الصورى الأوليّ للمكان والزمان هو الذى يفسر لنا كيف أن موضوعات الحواس محددة أوليا فى الحدس ، فكذلك يقول كانْت : إنه لا يمكن تطبيق الغائية على الطبيعة — فى الحكم الجمالى — اللهم إلا بصورة ذهنية أو فكرية صرفة[1] .

٦٤ — نظرة عامة إلى مذهب كانْت فى الجمال والفن :

لئن كنا قد ألقينا نظرة سريعة على أهم الملامح البارزة لفلسفة كانْت فى الجمال والفن ، إلا أننا قد استطعنا مع ذلك أن نلم بأظهر معالم « نقد الحكم الجمالى » على نحو ما بسطها كانْت فى القسم الأول من كتابه الثالث فى « النقد » . وقد اختلف النقاد فى الحكم على فلسفة كانْت الجمالية ، فذهب شوبنهور مثلا إلى أن كانْت قد أسدى أجلّ خدمة لفلسفة الفن ، بينما زعم برنشفيك أن « نقد ملكة الحكم » لا ينطوى على علم جمال (أو استطيقا) بمعنى الكلمة ، فضلا عن أنه لا يصلح لأن يكون حتى ولا مجرد تمهيد لاستطيقا مستقبلة ! وحجة برنشفيك فى هذا الزعم أن المشكلة الوحيدة التى أقضّت مضجع كانْت لم تتجاوز تحديد المكانة التى يشغلها فى النفس الإنسانية تأمل الجمال[2] . وعلى العكس من ذلك ، نرى آلان ينسب أهمية كبرى إلى فلسفة كانْت الجمالية فيقول : « إن ثمة كاتبيْن نستطيع أن نعدَّهما فى هذا الصدد بمثابة مرشدَين هامَّين لا سبيل إلى الاستغناء عنهما ، ألا وهما كانْت وهيجل » . ثم يستطرد آلان فيقول : « لقد نجح كانْت فى القيام بتحليل سليم لا عيب فيه لكل من الجميل والجليل ، كما نجح فى التمييز بين الواحد منهما والآخر . وليس هناك ما يغنينا عن قراءة تلك الصفحات التى أظن أننا لا بد من أن نكون قد سمعنا عن قيمتها »[3] . وقد اهتم الأستاذ باش Basch بدراسة فلسفة كانْت الجمالية دراسة علمية مستفيضة ، فاستطاع أن يُظهرنا على خصوبة تلك الفلسفة ، ووفرة مادتها ، وتعدد مصادرها ، وتنوع اتجاهاتها . وآية ذلك

---

(١) cf. Th. Ruyssen : « **Kant** », 3' éd., 1929, pp. 307 - 308.

(٢) L. Brunschwicg : « **Le Progrès de la Conscience,** » t. II. p. 734.

(٣) Alain : « **Vingt Leçons sur les Beaux - Arts** », Paris. Gallimard, 1931.

أن كانْت قد استطاع أن يضع الأسس ، لا لفلسفة جمالية واحدة ، بل لفلسفات جمالية متعدِّدة . وقد لا يكون من العسير على الباحث أن يكشف عما تنطوى عليه هذه الفلسفة من متناقضات ، وثغرات ، ومظاهر غموض ، ولكن ربما كانت أهمية هذه الفلسفة منحصرة فيما تثير من مشكلات ، لا فيما تقدم من حلول . وليس من شك فى أن كانْت قد فتح من الآفاق أمام التفكير الجمالى ، أكثر مما قدم لنا من نظريات أو آراء جامدة . ولهذا فقد اعتبر بعض مؤرخى علم الجمال فيلسوفنا بمثابة أول من وضع دعائم راسخة متينة لاستطيقا المستقبل . وحَسبنا أن نمعن النظر إلى « نقد ملكة الحكم » ، حتى نتحقق من أننا نستطيع أن نجد فيه البذور الأولى ، لا لفلسفة فيشته وهيجل وشيلر وشلنج فى الجمال فحسب ، وإنما أيضاً لنظرية رشتر Richter فى الشعر ، ونزعة شليجل فى السخرية ، ونظرية دارون وسبنسر فى اللعب ، وفكرة لانج عن الفن باعتباره وهماً ، ومذهب كروتشه فى الحدس أو العيان ، ورأى البرناسيِّين Parnassiens فى القول بأن الفن للفن ... إلخ[١] .

والحق أن كانْت قد استطاع أن يحدث ثورة كبرى فى عالم « فلسفة الفن » بهذا المؤلَّف الممتاز الذى اتسم بدقة عجيبة فى تحليله للمفاهيم الجمالية ، وفهمه لصلة الفن بالطبيعة ، وتشريحه لبناء الحكم الجمالى ... إلخ . وقد كان رائد كانْت فى هذه الدراسة التزام الصرامة الفائقة فى التمييز بين الحدود ، واحترام الواقع احتراماً زائداً فى تحليل المفاهيم الفنية . ولكن حرص كانْت الشديد على التزام الدقة العلمية فى دراسته للحكم الجمالى ، قد اقتاده فى النهاية إلى إحالة هذا الحكم ، إن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى ، إلى مجرد حكم منطقى . وهذا ما عبر عنه أحد النقاد المعاصرين بقوله : « اصطنع كانْت أسلوباً ماهراً يذكّرنا ببراعة الحواة ، حينما حول الحكم الجمالى — على نحو ما وضعه بادئ ذى بدء — إلى حكم منطقى . ثم لم يلبث أن حول ميدان الاستطيقا بأسره إلى حكم عقلى ، أو على الأصح نقله إلى مجال آخر هو فى صميمه مجال الأخلاق . وهكذا استحال الحكم الجمالى فى خاتمة المطاف إلى حكم أخلاق ، وأصبح فهم هذا الحكم هو بعينه تلك المشكلة التى سبق لكانْت أن أثارها ، ألا وهى « مشكلة العقل العملى »[٢] . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن كانْت لم يرد منذ البداية أن ينظر إلى

---

(١) D. Huisman : « L'Esthétique. » P. U. F., 1954, pp. 35 - 36.

(٢) R. Bayer : « Traité d' Esthétique », Colin, 1956, p. 252.

الظاهرة الجمالية باعتبارها ظاهرة عقلية ، بل هو قد حرص فى كل مناسبة على القول بأن المجال هو مجال الوجدان ، لا مجال الإدراك أو المعرفة . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل ليبنتس (ومن بعده فولف) لم يُقِم أى فاصل بين الوجدان والعقل ، نجد أن كانْت قد أقام منذ البداية فاصلا حاسماً بين دائرة الحساسية ودائرة العقل . وهنا تتجلى لنا الرابطة الوثيقة التى تجمع بين كتاب كانْت الثالث فى « نقد ملكة الحكم » ، وكتابيه السابقين فى « نقد العقل الخالص » و « نقد العقل العملى » : فقد أراد كانْت عن طريق « ملكة الحكم » أن يربط « ملكة الذهن » « أو الفهم » بـ « ملكة العقل » (أو النطق) ، وكأنما هو قد فطن إلى أن « الغائية » هى حلقة الاتصال بين « العلية » و « الحرية » ، أو كأنما هو قد فهم أن « الفن » هو همزة الوصل بين « الطبيعة » و « الحرية » . وكانْت يلاحظ أننا حينما نحاول أن نفسر ظاهرة « الحياة » ، وواقعة « الجمال » ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى التخلى عن مبدأ العليَّة ، من أجل الالتجاء إلى فكرة « الغائية » . وآية ذلك أننا لا نستطيع أن نفهم الكائنات العضوية لو أننا اقتصرنا على تفسيرها بمبدأ العلية ، كما أننا نلتقى فى الطبيعة بموضوعات جميلة تروقنا وتسبب لنا لذة خاصة ، فإذا ما حاولنا أن نفسر جمالها عن طريق الالتجاء إلى مبدأ العلية ، ألفينا أنفسنا عاجزين عن فهم ذلك الجمال ، اللهم إلا إذا استعنا بفكرة الغائية . وإذن فنحن مضطرون إلى أن نفسر الحياة والجمال **وكأن** فى الطبيعة ضرباً من « الغائية » ، أو كأن الكون بأسره قد جُعل للإنسان . ولهذا ينتقل كانْت من دراسة « الحكم الجمالى » إلى دراسة « الحكم الغائى » ، وذلك فى القسم الثانى من كتابه النقدى الأخير : « نقد ملكة الحكم » .

وقبل أن ننتقل إلى دراسة « نقد الحكم الغائى » ، نرى لزاماً علينا أن نشير إلى المآخذ الكثيرة التى وجهها بعض علماء الجمال إلى فهم كانْت لصلة الفن بالطبيعة ، وتقسيمه للفنون الجميلة ، وتقديمه لفن الشعر على غيره من الفنون الأخرى ... إلخ . فمن الناحية الأولى ، يلاحظ البعض أن كانْت قد سلم ضمناً بنظرية « التقليد » أو « المحاكاة » فى الفن ، وإن كنا نراه لا يقتصر على القول بأن الفن يصبح جميلا حينما يشبه الطبيعة ، بل يضيف إلى هذه العبارة أن الطبيعة أيضاً لا تصبح جميلة إلا حين تشبه الفن ! ومن الناحية الثانية ، نرى الكثيرين يأخذون عليه أن تصنيفه للفنون ناقص ، خصوصاً وأنه قد أغفل تماماً كل الفنون اللمسية العضلية (كالرياضة البدنية والرقص) . وأخيراً ، يأخذ البعض على كانْت أنه حط من شأن الموسيقى بدعوى أنها عاجزة عن أن تعبر عن نفسها بوضوح كالشعر . وأنها لا تكاد تعدو فى تصويرها بعض الحالات النفسية الغامضة

المختلطة ، فى حين أن الموسيقى تخاطبنا بلغة عميقة دقيقة ، ألاَ وهى لغة القوى الوجدانية الباطنة فى أعماق ذواتنا . وما دام المهم فى « الحالة الجمالية » هو شدة الوجدان ورقته ، لا وضوح الفكرة ، أو تحديد المعنى ، فسيظل فن الموسيقى — كما قال باش — هو الفن الأسمى أو الفن بالذات[١] .

(١) Basch : « L'Esthètique de Kant, », Paris, Vrin, 1927, p. 494.

الفصل الثامن

نقد الحكم الغائى

٦٥ ــ تحليل الحكم الغائى :

رأينا أن الحُكْمَ الجمالى لا يعبر إلا عن غائية ذاتية : فإن الانسجام الذى ندركه فيما بين الموضوع الطبيعى الجميل وبين ذهننا إنما يستند إلى ميل باطنى محض ، أو على الأصح إلى علاقة ذاتية تقوم بين مخيلتنا وفهمنا . وأما الحكم الغائى فإنه يُعبِّر ــ على العكس من ذلك ــ عن توافق حقيقى بين بعض جزئيات الطبيعة أو تفاصيلها ، بمعنى أنه يقرر وجود غائية موضوعية . وكما هو الحال فى كل مشكلة نقدية أخرى ، نرى كانْت يبدأ بتحليل الحكم الغائى ، لكى ينتقل بعد ذلك إلى تبريره . وسنحاول فيما يلى أن نتعرض للخطوط الرئيسية لتحليل كانْت للحكم الغائى .

وهنا يبدأ كانْت بدراسة نمط خاص من الأحكام الغائية يتفق مع الأحكام الجمالية فى أنه صورىّ مثلها ، ولكنه يختلف عنها فى أنه موضوعىّ . وهذا النمط الصورى الموضوعى من الأحكام الغائية هو ما قد نجده فى الأشكال الهندسية أو فى العلاقات الرياضية . والواقع أن الأشكال الرياضية ــ نظراً لما تتمتع به من بساطة ــ تولد عدداً هائلا من البراهين التى ليست فى الحسبان ، ومثل هذه الغائية الرياضية هى بالضرورة غائية موضوعية ، لأنها تعبر عن الخاصية التى يتميز بها الشكل الرياضى من حيث قدرته على توليد أشكال أخرى عديدة غير متوقعة . فنحن هنا لسنا بإزاء غائية ذاتية تستند إلى توافق بعض الملكات ، بل بإزاء غائية موضوعية تقوم على تطبيق مبادىء الذهن الكلية الضرورية . ولكن الأشكال الهندسية ليست موضوعات طبيعية ، بل هى تركيبات أو بنايات يرسمها الذهن فى الحدْس الخالص للمكان . وتبعاً لذلك فإن الغائية الرياضية لا تنصبّ على موضوعات موجودة بالفعل ، بل على إمكانيات متصوَّرة لبعض الأشياء ، ومن ثَمّ فهى غائية صوريّة محضة[1] .

وكانْت يستبعد من دائرة بحثه فى « الغائية » هذين النوعين الصوريّين من الغائية ، ألا وهما الغائية الجمالية الذاتية ، والغائية الرياضية الموضوعية ، لكى يقتصر على دراسة

---

(١) Kant : « Critique du Jugement », Deuxième Partie, § 61 & 62.

نوعين ماديَّين من الغائية ، ألا وهما الغائية الطبيعية الذاتية ، والغائية الطبيعية الموضوعية ... ولكنْ ، لما كانت الغائية الطبيعية الذاتية إنما تعبّر عن تحقيق علاقة « منفعة » بين الإنسان من جهة ، وبين بعض الظواهر الطبيعية من جهة أخرى ، فإن كانْت يطلق على هذا النوع المادىّ من الغائية اسم « الغائية النسبية للطبيعة » . ويضرب كانْت مثلاً لهذا النوع من الغائية فيقول إن الرواسب التى تخلّفها الأنهار على طول مجراها وعند مصبّها تُكوّن بلا شك أراضى خصبة ، وتساعد بالتالى على قيام زراعة غنية وفيرة . ولكنَّ أحداً لا يستطيع أن يزعم — مع ذلك — أن الزراعة هى العلة الغائية للرواسب ، أَوْ أنَّ البَرَدَ مجعولٌ لحماية البذور المدفونة فى التربة ضدَّ الصقيع ، أو أنَّ الثلوج التى تغطى الجبال فى الشتاء مجعولة لا نزلاق العربات الصغيرة التى تجرُّها الخيول ... إلخ . والواقع أن العلية الفاعلية كافية تماماً لتفسير أمثال هذه الروابط أو العلاقات القائمة بين الظواهر ، دون حاجة إلى افتراض عليه غائية تجعل الطبيعة دائماً فى خدمة الإنسان . وحتى لو سلمنا بوجود مثل هذه العلية الغائية ، فإنها لن تكون سوى غائية نسبية وخارجية (عن الأشياء) وسيبقى علينا بعد ذلك أن نتساءل عن غاية الزراعة ، وغاية البذور ، وغاية العربات التى تنزلق على الجليد ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، حتى نصل فى خاتمة المطاف إلى السؤال الأكبر ، ألا وهو : ما هى غاية الخليقة نفسها ؟ ولكننا نعرف أن مثل هذه المشكلة تتجاوز بطبيعتها نطاق القوى الذهنية للموجود البشرى ، نظراً لأنها تعدو حدود كل تجربة ممكنة ، ومن ثم فإنها تُفلِت من طائلة ملكة الحكم . وهكذا نرى أن الغائية النسبية ، وإن كانت تكشف لنا بطريقة اشتراطية مقيدة عن بعض غايات طبيعية ، إلاَّ أنها لا تستطيع أن تبرر لنا أى حكم غائىّ مطلق .

٦٦ — بين الآلية والغائية فى الطبيعة :

ليس من شك فى أن أفضل التفسيرات العلمية إنما هى التفسيراتُ الميكانيكية التى لا تُدْخِل فى اعتبارها سوى العناصر التى تتركب منها الأشياء ، والعلل الفاعلية التى تؤدّى إلى حدوث تلك الأشياء والواقع أن العلم لا يتساءل لِمَ (ولماذا) تحدث الأشياء ، بل هو يهتم فقط بمعرفة كيف تحدث تلك الأشياء . وسواء نظرنا إلى علم الفلك ، أم إلى علم الفيزياء ، أم إلى علم الكيمياء ، فإننا سنجد دائماً أن كل هذه العلوم إنما تفسّر ظواهرها تفسيراً آليًّا أو ميكانيكيًّا صرفاً ، دون أن تدخل فى اعتبارها أى ضرب آخر من ضروب التفسير . ولكنْ ، هل يكون معنى هذا أنه حيثما توقف التفسير الميكانيكى (أو

الآلّى) ، فلا بدّ للظواهر من أن تصبح وقائع غير معقولة ، أو غير قابلة للتعقل على الإطلاق ؟ هذا ما يردّ عليه كانْت بقوله . إن فى استطاعة الذهن البشرى ، عندما يعجز عن إصدار حكم مُحدَّد (أو مُعيِّن) Jugement Determinant على الأشياء ، أن يُطبِّق على التجربة الحكم التأمّلىّ Jugement Reflèchissant ، بحيث يتمثل عناصر (أو أجزاء) الأشياء ، عن طريق الالتجاء إلى فكرته السابقة عن « الكل » . وحَسْبنا أن ننظر إلى الأحياء بصفة عامة ، سواء أكانت نباتات أم حيوانات أو كائنات بشرية ، لكى نتحقق من أننا هنا بإزاء موضوعات لا سبيل إلى فهمها مطلقاً عن طريق التفسير الميكانيكى أو الآلىّ الصرف . وآية ذلك أننا هنا بإزاء نموذج حىّ لنوع خاص من العلاقات ، ألا وهى العلاقات التى يحدّد « الكل » فيها باقى « الأجزاء » ، فيبدو كل شىء فى « الكائن العضوىّ » وكأنما هو فى الوقت نفسه « علة ومعلول لذاته » . ولا يكون الشىء « متعضوناً » ، اللهمّ إلاّ إذا كان وجودُ الأجزاء التى يتركب منها ، وشكلُها ، مشروطيْن بعلاقة هذه الأجزاء بالكل . فوجود اليد (مثلاً) وشكلها (فى أى كائن حىّ) إنما هما مستحيلان ، لو تصوّرنا هذه اليد فى استقلال عن الجسد الذى تدخل فى تكوينه . وفضلاً عن ذلك ، فإن أجزاء « الكائن العضوىّ » تكوّن وحدة كلية ، نظراً لأنها تمثل — بالنسبة إلى هذا الكائن — علة صورته ومعلولها (بالتبادل) .

ولما كان كل كائن حى يملك القدرة على التكاثر ، فإن من خصائص « الشىء المتعضون » أيضاً أنه ينتج أفراداً جديدة من نفس نوعه . وهكذا نرى أن « الكائن الحىّ » ليس مجرد « شىء مُنَظَّم » ، بل هو أيضاً « شىء مُنَظِّم » لذاته . وإذا كانت الأجزاء فى « الجهاز الميكانيكىّ » هى بمثابة شروط ضرورية لسير الجهاز كله ، بمعنى أن كُلاً منها يتوقف فى سيره على باقى الأجزاء الأخرى ، فإن الأجزاء فى « الجهاز العضوى » ليست مجرد شروط تكفل بقاء ما عداها ، بل هى قوى حية — بمعنى ما من المعانى — ينتج بعضها البعض الآخر . وفى هذا يظهر الفارق الكبير بين ورقة العشب وبين الساعة ، فإن الواحد منهما يتكاثر وفقاً لنوعه ، فى حين أن الساعة لا تنمو ولا تنتج لنا ساعات صغيرة ! وإذن فإن الجهاز العضوىّ ليس مجرَّد آلة ، ما دامت الآلة لا تملك سوى قوة مُحرِّكة ، بل هو شىء أكثر من مجرّد « جهاز ميكانيكى » ، نظراً لأنه يملك فى باطنه قوة مُشكِّلة يستطيع عن طريقها أن يشيع الحياة فى الأجزاء المتنوّعة من المادة التى تفتقر إلى الحياة ، وبذلك يستطيع أن ينظم ذاته بذاته ... ومعنى هذا أن التفاعل القائم بين العلة والمعلول — فى داخل الكائن الحى — يختلف اختلافاً تاما عن الترابط الآلى القائم

بين العلة والمعلول — فى داخل الكائن الحى — يختلف اختلافاً تاما عن الترابط الآلى القائم بين السوابق واللواحق فى نطاق العالم المادىّ الصرف . وكانْت يرى أن تشبيه الطبيعة بالعمل الفنى تشبيه ناقص : لأن الفنان يظل خارجاً عن عمله ، فى حين أن الطبيعة تُنظّم ذاتها بذاتها ، ولا مجال لتشبيه هذا التنظيم بأى نوع من أنواع العلية التى نعرفها ، لأنه تنظيم يخضع أولا وبالذات للمبدأ الغائى (التِلْيولوجىّ) ، والمبدأ الغائى إنما ينطبق على الكائنات الحية وحدها دون سواها . وكانْت يقدم لنا صيغة دقيقة لهذا المبدأ الغائى ، فيقول « إن الإنتاج المُنَظَّم فى الطبيعة إنما هو ذلك الذى يكون فيه كل شىء غاية ووسيلة بالتبادل »[١] .

فإذا تساءلنا الآن عن قيمة هذا المبدأ ، وجدنا أصحاب المذهب الحيوى Hylozoïsme يقررون أن غائية الكائنات الحية هى بمثابة قوة كامنة فى باطن المادة . ولكن كانْت مضطر إلى رفض هذا المذهب ، نظراً لأن نقد العقل الخاص يحذرنا من أن ننسب إلى المادة المتحيّزة فى المكان أية صفة غَيْبِيَّة أو أى طابع روحىّ ، وأما إذا قلنا مع أصحاب مذهب المؤلهّة Théisme إن مصدر الحياة كامن فى مبدأ علوىّ فائق للطبيعة ، كان ردّ كانْت أن هذا الانتقال من المحسوس إلى ما وراء المحسوس إنما هو انتقال مستحيل أو غير مشروع . والواقع أننا ندرك الأشياء فقط ، لا الصلة الغائية بين الأشياء ، فليس فى وسعنا أن نعتبر فكرة « الغاية » مفهوما مستخلصا من التجربة ، وإنما لا بد من النظر إليها باعتبارها مجرد مبدأ عقلى أو « فكرة » من أفكار « العقل » . وكل الأخطاء التى قد نقع فيها عندما نحاول فهم مبدأ الغائية ، إنما تنشأ عن أننا قد نظن أن مفهوم « الغائية » مفهوم مركّب (بكسر الكاف) Constitutif كمفهوم العلية ، فنحاول أن نهبط من هذا المبدأ — كما لو كان قاعدة أولية — إلى تفاصيل الوقائع أو جزئيات الطبيعة . ولكن حكم الغائية ليس حكما محدَّدًا (أو معيَّنا) ، بل هو حكم تأملى صرف ، أعنى أنه لا يعبر إلا عن وجهة نظر (قد تقل أو تزيد عمومية) مستخلصة تجريبيا من فحص الوقائع . فليس مبدأ الغائية سوى فكرة مفيدة من أفكار العقل ، دون أن يكون فى الإمكان تطبيقها تجريبيا على الطبيعة . ونحن نهيب بهذه الفكرة ، لأننا نلاحظ أن العلية الميكانيكية عاجزة عن تفسير الحياة . وحسْبنا أن نلقى نظرة على الكائنات الحية ، لكى نتحقق من أن ظواهرها تحدث فى العادة كما لو كانت تستند إلى علاقة متبادلة بين علة ومعلول ، أو بين

---

(١) Kant : « **Critique du Jugement** », 2 partie, § 65 & 66, pp. 179 - 182

غاية وواسطة . فلا حَرَج على عالم الأحياء لو أنه سلَّم بهذا الغائى باعتباره مجرد « خيط هادٍ » ، يستطيع أن يستعين به فى متاهة الوقائع البيولوجية كفكرة نافعة أو « مبدأ منظِّم » يحدد عن طريقة وظيفة غير معروفة لعضو ما من الأعضاء فى جسم أحد الكائنات الحية . وإذن فإن كانْت يرى أن لفكرة الغائية استعمالا مشروعاً بل مفيداً فى بعض الحالات ، لأنها تمثل « فكرة تنظيمية » يستطيع الباحث عن طريقها أن ينفذ إلى المقاصد الدفينة للطبيعة فى باطن الموجودات العضوية . ولكن ليس من حق الباحث بأى حال من الأحوال أن ينسب إلى التفسير الغائى قيمة موضوعية (كتلك التى يتمتع بها التفسير الميكانيكى) ، أو أن ينظر إليه باعتباره « معرفة » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . وحتى حين يتحدث الباحث عن « حكمة » الطبيعة ، أو « طبيعتها » ، أو « خيريتها » ، فهو مضطر دائماً إلى أن يخلع على هذه الألفاظ دلالات رمزية ، دون أن ينسب إليها أية قيمة دوجماطيقية .

وكانْت يطلق على « القاعدة » التى تحكم الاستعمال التنظيمى لمبدأ الغائية اسم «قاعدة الحكم على الغائية الباطنية للموجودات المتعضونة » . وهذه القاعدة تنسب إلى الطبيعة (بصورة افتراضية بحتة) غائية معقولة تجعل منها نسَقاً متماسكاً من الغايات . ويتفرع من هذه القاعدة العامة مبدآن فرعيان قد يفيد منهما علماء الأحياء فى بحوثهم العلمية ، ألا وهما المبدأ القائل بأن شيئاً لا يحدث فى الكائن العضوى عبثاً ، ثم المبدأ القائل بأن شيئاً لا يحدث بمحض الصدفة . وكانْت يعتبر هذين المبدأين الفرعيين بمثابة قاعدتين منهجيتين يفيد منهما الباحث البيولوجى فى دراساته لوظائف الأعضاء ، فيدرس الكائنات الحية وكأن شيئاً فيها لا يحدث عبثاً ، أو كأن شيئا مما يحدث فى باطنها لا يمكن أن يكون حدوثه اعتباطا أو بمحض الصدفة . ولكنَّ هذا التفسير الافتراضى لا يمنع الباحث (أولا ينبغى أن يمنعه) من أن يفسر بعض أجزاء الكائن الحى ، أو بعض وظائفه ، بالرجوع إلى القوانين الميكانيكية الصرفة . ثم يستطرد كانْت فيقول : إننا حينما نحكم على الأشياء بأنها كائنات متعضونة (منظمة) أو غايات منسقة فى الطبيعة ، فإننا نعدو بلا شك حدود كل تجربة ممكنة ، لكى نسلِّم ضمناً بوجود غائية موضوعية فى الطبيعة بأكملها ، باعتبارها نسَقاً كليًّا يدخل الإنسان فى تكوينه كعضو أساسى هام . ومعنى هذا أن الغايات الطبيعية التى تكشف لنا عنها تلك الموجودات المتعضونة (وعلى رأسها الإنسان) إنما هى التى تبرر تصورنا لفكرة وجود « نسق كبير من الغايات فى الطبيعة » ، وكأن الطبيعة قد حابت الإنسان على وجه الخصوص ، حينما جعلته يدرك

أن هناك فيما وراء « النافع » أو « المفيد » ، ما يمكن أن نسميه باسم « الساحر » أو « الجميل » . ولولا هذا التفسير الغائى للطبيعة (باعتبارها نسقاً منتظماً من الغايات) ، لما كان فى وسعنا أن نحبها ونتعلق بها ، ولما كان فى تأملنا لها ما يتسامى بأرواحنا ويطهر قلوبنا . وهكذا نرى أن الحكم الغائى هو وحده الذى يسمح لنا بأن نوحد بين مملكة الطبيعة ومملكة الغايات فى نسق واحد متكامل ، وهو وحده الذى يسمح لنا أيضا بأن نسد الثغرة الكامنة بين تصورنا للإنسان باعتباره موجوداً ظاهريا يتحدد سلوكه عليًّا ، وتصورنا له باعتباره موجوداً أخلاقيا يفصل فى وجوده بمحض حريته . وهذا هو السبب فى أننا حينما نكون بإزاء الإنسان ، أو بإزاء أى موجود ناطق فى هذا العالم من حيث هو كائن أخلاقى ، فإنه ليس من حقنا أن نتساءل بخصوصه قائلين : لِمَ يوجد هذا الكائن ؟... والواقع أننا نجد لدى الإنسان وحده ، باعتباره فاعلاً أخلاقياً ، تشريعاً لا مشروطاً بالقياس إلى سائر الغايات ؛ تشريعاً يجعله قديراً وحده على أن يكون بمثابة الغاية القصوى أو الهدف الأسمى الذى لا بد للطبيعة بأكملها من أن تخضع له(١) .

بيد أن كانت يعود فيذكرنا مرة أخرى بأن المبدأ الغائى ليس مبدأ ميتافيزيقيًّا ، بل هو مجرد قاعدة منهجية ، أو فكرة تنظيمية ، قد يفيد منها الباحث فى عالم الطبيعة أو فى علم الأحياء . ولما كان من شأن معرفتنا بالعلل الطبيعية أنها تمدنا بالقدرة على إحداث بعض الآثار (أو المعلولات) بالاستناد إلى فهمنا لتلك العلل ، فإن من واجب الباحث أن يفرق تفرقة حاسمة بين المعرفة بالعلل والمعرفة بالغايات ، نظراً لأن هذه المعرفة الأخيرة لن تسمح لنا مطلقاً بأن نخلق الحياة بالاستناد إلى أية صيغة غائية . وهذا ما عبر عنه كانت حينما كتب يقول : « إن المرء لا يدرك تماماً ، أو لا يعرف حق المعرفة ، اللهم إلا ما يبدعه هو نفسه ، أو ما يحققه هو نفسه ، وفقاً لبعض المفاهيم أو التصورات العقلية ... ولكن التنظيم العضوى ـــ من حيث هو غاية باطنية للطبيعة ـــ إنما يعلو إلى ما لا نهاية على كل مقدرة فنية (أو صناعية) على الإبداع بحسب هذا النموذج ذاته »(٢) .

٦٧ ـــ جَدَلُ الحكم الغائى :

قد يبدو ـــ لأول وهلة ـــ أن إقحام التفسير الغائى على الطبيعية ، أو على العالم الحى وحده على أقل تقدير ، إنما يتعارض تعارضاً صارخاً مع مبدأ الحتمية الشاملة أو الجبرية

---

(١) cf. S. Körner : « Kant », London, A Pelican Book, 1955, p. 206.

(٢) « Critique du Jugement », Deuxième Partie, § 68. p. 189.

الكونية . ولكن هذا التعارض سرعان ما يزول لو أننا تحققنا من أننا لا نثبت كلا من مبدأى العلية والغائية من نفس الجهة ، أو من جهة نظر واحدة بعينها . وأما إذا أصر الباحث على النظر إلى كل من العلية والغائية من وجهة نظر العالم الظاهرى أو عالم الحواس ، فإنه سرعان ما يصطدم بضرب من التناقض ، ألا وهو ما يسميه كانْت باسم « تناقض الحكم الغائى » . وكانْت يصوغ القضية الإثباتية هنا على الصورة التالية : « كل إنتاج للموضوعات المادية ولأشكالها إنما يُحكَم عليه باعتباره ممكناً وفقاً لمجموعة من القوانين الآلية » . وأما القضية الإنكارية أو نقيض القضية الأولى ، فهو يصوغها على النحو الآتى : « لا سبيل إلى الحكم على بعض منتجات الطبيعة باعتبارها ممكنة ، اللهم إلا بتجاوز القوانين الآلية لأن الحكم عليها يستلزم قانونا آخر مختلفاً تمام الاختلاف عن قانون العلية ، ألا وهو قانون العلل الغائية . » . ولو شئنا أن نحيل هذين المبدأين المنظمين للبحث إلى مبدأين مركّبين (أو مكوِّنين) لإمكانية الأشياء ، لكان فى وسعنا أن نصوغهما على النحو التالى :

القضية : كل إنتاج للموضوعات المادية إنما يكون ممكناً وفقا لقوانين ميكانيكية صرفة .

نقيض القضية : بعض منتجات الطبيعة ليست ممكنة وفقاً لقوانين ميكانيكية صرفة .

وكانْت يحل هذا التناقض بقوله : إن مبدأ الآلية لا يزعم أن كل الظواهر المحسوسة لا يمكن أن تفسَّر إلا بقانون العلية وحده ، بل هو يقرر فقط أن الظواهر الوحيدة التى تقبل « المعرفة » — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — إنما هى الظواهر التى تقبل التفسير الآلى . وكذلك الحال بالنسبة إلى مبدأ الغائية ، فإن هذا المبدأ لا ينكر أن الظواهر البيولوجية إنما ترتد فى خاتمة المطاف إلى علل آلية ، بل هو يقتصر فقط على تقرير عجز الذهن البشرى عن اكتشاف هذا الأصل . ومن هنا فإن مبدأ الغائية إنما يجد فى « الفعل المتبادل للغاية والوسيلة » تفسيراً أوفَى لبعض ظواهر الحياة ، دون أن ينسب إلى هذا التفسير قيمة موضوعية باعتباره « معرفة » حقيقية ، بل دون أن يعتبره شيئا أكثر من مجرد طريقة منهجية فى البحث (أو الاكتشاف) تتلاءم مع طبيعة قوى الذهن البشرى . وتبعاً لذلك فإن التناقض القائم بين المبدأين إنما هو تناقض ظاهرى صرف ، لأن التفسيَرين قلَّما يتنافسان أو يتعارضان وآية ذلك أن من واجبنا أن نستخدم « التفسير العلّى » فى سائر دراساتنا العلية وفقاً لما تقضى به شروط المعرفة الذهنية الممكنة فى نطاق التجربة ،

بحيث نمضي بهذا التفسير إلى أبعد حد ممكن ، طالما كانت وسائلنا فى البحث تسمح لنا بذلك . فإذا ما تحققنا من أن التفسير العلّى لم يعد قادراً على تحقيق المراد منه ، أصبح لزاماً علينا أن نهيب بفكرة « الغائية » ، لكى نسد العجز الكامن فى مبدأ « العلية » أو فى « التفسير الآلى » .

بيد أننا لو عدنا إلى النتائج التى سبق لكانْت أن انتهى إليها فى كتابه الأول « نقد العقل الخالص » ، لوجدنا أنفسنا بإزاء ميتافيزيقا آلية (أو ميكانيكية) صريحة . فهل يكون كانْت قد غيَّر رأيه فى كتابه النقدىّ الثالث ، فنصب نفسه نصيراً للغائية فى « نقد ملكة الحكم » ؟ هذا ما نستطيع أن نردّ عليه بالنفى : فإن كتاب كانْت النقدىّ الثالث لا يقدم لنا ميتافيزيقا غائية ، بل هو يُبيّن لنا — على العكس من ذلك — أن المبادئ مُركّبة للعالم التجريبى ، وإنَّما هى مجرَّد مبادئ مُنَظِّمة لتفكيرنا الدائر حول العالم التجريبى . وعلى حين أن « النقد » الأول يبرّر المنهج الآلىّ بالاستناد إلى دعامة من الميتافيزيقا الآلية ، نجد أن « النقد » الثالث يبرّر المنهج الغائىّ ، على الرغم من استحالة قيام ميتافيزيقا غائية . وكانْت يكرّر فى مناسبات عديدة رفضه للميتافيزيقا الغائية ، وإيمانه باستحالة قيام ميتافيزيقا أخرى غير ميتافيزيقا الطبيعة من جهة ، وميتافيزيقا الأخلاق من جهـة أخرى . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن تكون هناك « ميتافيزيقا غايات » ، بل هناك فقط نقد للحكم الغائىّ . وكانْت يؤكد فى أكثر من موضع أنه ليس هناك أى تعارض حقيقى بين قواعد المنهج الميكانيكى وقواعد المنهج الغائىّ . وإذا كان « النقد » الثالث صريحاً فى قوله بانعدام كل تعارض بين « الميتافيزيقا الميكانيكية » و « الميتافيزيقا الغائية » ، فذلك لسبب بسيط جداً ، هو أن الفلسفة النقدية لا تسلم أصلا بوجود ميتافيزيقا غائية[1] .

ولكن كانْت يعود فيقرر أن البحث عن الغايات ليس جهداً تعسفيا صرفاً ، بل هو نشاط مشروع — مثله فى ذلك كمثل البحث عن العليَّة — لأنه يعبر عن نزوع طبيعى مفطور فى تكويننا الذهنى نفسه . وكلنا يَذْكر بلا شك كيف اتخذ كانْت فى كتابه النَّقْدى الأول نقطة انطلاقه من التفرقة المعروفة بين الحدس والتصور العقلى ، أو بين الحساسية والفهم . ولكن « نقد العقل الخالص » لم يتعرض لمناقشة إمكان وجود كائنات خاصة تتمتع بفهم حدسى ، بحيث تكون التصورات العقلية — بالنسبة إليها — هى فى الوقت نفسه موضوعات حسية ، ويكون « الممكن » — بالقياس إليها —

---

(١) S. Korner : « Kant », Pelican Book, 1955. Ch. IX, p. 209.

مساوياً للواقعي . وكل ما حرص كانْت على تأكيده في هذا الكتاب هو أن العقل البشري لا يتمتع بمثل هذه الميزة ، لأنه لا يستطيع أن يقيم معرفته على المفاهيم أو التصورات البحتة ، بل هو مضطر إلى أن يدرج « الحدس الحسية » تحت « تصورات ذهنية » ، وأن ينتقل من « المفهوم » إلى « الحدوس » ، ومن « العام » إلى « الخاص » ، ومن « الأجزاء » إلى « الكل » . وحينما يقول كانْت إن العقل البشري هو بطبيعته « استدلالي » ، فإنه يعني بذلك أن معرفته ليست تلقائية مباشرة ، بل هي انتقالية غير مباشرة . وتبعاً لذلك ، فإنه ليس بدعاً أن نرى الذهن الإنساني يفسر « الكل » الواقعي للطبيعة باعتباره مجرد أثر أو معلول للقوى المحركة الكامنة في أجزائه (أي أجزاء هذا « الكل ») . ومثل هذا التفسير الآلي إنما هو كل ما تهدف إليه الفيزياء ، لأن الفيزياء لا تتطلب أكثر من مبدأ موضوعي تستطيع بالاستناد إليه أن تتنبأ بالواقع وأن تعمل على استحداثه أو خلقه . ولكن ، إذا كان في استطاعة الفيزياء عن هذا الطريق أن تدرك الواقع ، فهل نستطيع أن نقول إنها تدركه بتمامه ؟ هذا ما لا نستطيع أن نرد عليه بالإيجاب ، فإن الفيزياء الكانتية لا تحدد أوليا سوى أشدّ قوانين الطبيعة عمومية ، بينما تفلت من طائلتها ضروب لا نهاية لها من الأشياء . والواقع أن « المبدأ العام » الكامن في ذهننا لا يكفي مطلقاً لتحديد « الشيء الخاص » أو الحقيقة الجزئية . وآية ذلك أن كثيراً من الأشياء المتفرقة التي قد تجمع بينها سمة أو سمات مشتركة إنما تبدو لإدراكنا الحسيّ مُشتَّتة ، عَرَضية ، محدَّدة . ولكن ، لا بد من أن يكون هناك — مع ذلك — توافق باطنيّ عميق بين القوانين العامة للطبيعة وشتى تفاصيلها أو عناصرها الجزئية . وهذا التوافق الذي يَنِدُّ بطبيعته عن ذهننا البشري ، نظراً للطابع الاستدلاليّ الخاص الذي يتسم به ، لن يغيب بطبيعة الحال عن ذهن آخر تكون الصبغة الغالبة عليه هي الصبغة الحدسية . وعلى الرغم من أنه قد يكون من الصعوبة بمكان — بالنسبة إلينا — أن نتصوَّر طريقة أخرى في التفكير تكون مختلفة كل الاختلاف عن طريقتنا نحن ، إلاّ أن في وسعنا مع ذلك — ولو بطريقة سلبية — أن نتصوَّر عقلاً يمضي من الكل إلى الأجزاء ، فلا يدرك في جزئيات الأشياء سوى مجرد « تحديد » يمكن إرجاعه إلى القوانين العامة للطبيعة ، لا أعراضاً ، أو أحداثاً غير ضرورية . ولو وُجِدَ مثل هذا العقل ، لكانت « الآلية » و « الغائية » في نظره سيّان . ولكننا — مع الأسف — لا نملك هذه المقدرة الهائلة على إدراك الكل والأجزاء معاً في « حدْس » مباشر متقارن ، وإن كان في استطاعتنا مع ذلك أن ندنو منه — بوجه ما من الوجوه — على نحو عقليّ صرف ، حينما

ننظر إلى التمثّل الذهنى للكل باعتباره « مبدأ إمكانية صورة هذا الكل ، ومبدأ إمكانية ترابط الأجزاء التى يتكوَّن منها هذا الكل . » . ومعنى هذا أنه نظراً لعجزنا عن الانتقال من « الكل » إلى « الأجزاء » ، فإننا نمضى من **فكرة** هذا الكل إلى الأجزاء . وهكذا يتبين لنا أن الباحث مضطر ــ حينما يجد نفسه بإزاء حالات تنظيم عضوى معقد لا تكفى العلية لتفسيرها ــ إلى أن يهيب بفكرة « التعضون » باعتبارها مبدأ كافيا لتفسير هذا التنظيم ، وبالتالى فإنه مضطر أيضاً إلى افتراض وجود « علة عاقلة » تعمل عملها فى مضمار الطبيعة الحية ، أو تتدخل فى مجرى الظواهر البيولوجية على صورة قوة مدبِّرة تستطيع أن تحدد ذاتها بمقتضى طائفة من الغايات(١) .

ويمضى كانت إلى حد أبعد من ذلك ، فيقول إنه ليس يكفى أن نتقبل مبدأ « الغائية » فى تفسيرنا للطبيعة ، لمجرد سد الثغرات الكامنة فى « الآلية » ، وإنما يجب أيضاً أن ننظر إلى « الآلية » ذاتها باعتبارها أداة فى يد « غائية » عليا شاملة . ومعنى هذا أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى العالم المادى كله باعتباره « ظاهرة » لشىء فى ذاته ، أو لجوهر يعجز عقلنا البشرى عن معرفته ، ولا يكون فى الإمكان إدراكه إلا بوصفه موضوعاً لحدْس عقلى . ولئن كنا سنظل مفتقرين إلى مثل هذا الحدس ، إلا أن فى وسعنا مع ذلك أن ننسبه بالضرورة إلى ذلك الذهن الحدسى الذى اضطرتنا مقتضيات تفكيرنا إلى تصوره . ولا شك أن ضروب الترابط القائمة بين « الأشياء فى ذاتها » ، من حيث هى الدعائم التى تستند إليها ضروب الترابط القائمة بين « الظواهر » ، لن تكون فى نظر مثل هذه العقلية السامية سوى « قوانين غائية » ، ما دمنا قد سلمنا منذ البداية بقدرة مثل هذا العقل على إدراك « الكل » ــ فى سائر الأشياء ــ قبل إدراكه لسائر « الأجزاء » . وتبعاً لذلك فإن فى وسعنا أن نتصور مبدأ فائقاً للحس ، يكون واقعيا وإن كان دون متناول عقلنا البشرى ، ويكون هو المصدر الذى صدرت عنه الطبيعة التى نحن جزء لا يتجزأ منها . ونحن نحكم ــ وفقا لقوانين ميكانيكية ــ على ما يبدو لنا فى الطبيعة ضروريا باعتباره موضوعاً لحواسنا . ولكن فى استطاعتنا أيضاً ــ بالاستناد إلى القوانين الغائية ــ أن ننظر إلى الطبيعة باعتبارها موضوعاً للعقل ، وأن ندرك ما فى قوانينها الجزئية وأشكالها من توافق ووحدة ، بل وأن ندرك الطبيعة ذاتها ككل باعتبارها نسقاً موحدا متكاملا . وإذن فإن فى استطاعتنا أن نحكم على الطبيعة وفقاً لنوعين مختلفين من

---

(١) Cf. Th. Ruyssen : «Kant», Paris, Alcan, 3ᵉ éd., 1929, ch. VII, pp. 316-320.

المبادئ ، دون أن نهدم التفسير الميكانيكي بالتفسير الغائى ، أو دون أن نعتبر الواحد منها متعارضاً مع الآخر تمام التعارض .

والحق أن كانْت يريد أن يقيم ضرباً من الاتحاد الآلى بين المبدأ العام للمادة من جهة ، والمبدأ الغائى لتكنيك الطبيعة من جهة أخرى . وحجة كانْت فى هذا الصدد أن التفسير الغائى يشرح لنا بطريقة ذهنية مجرَّدة الغايات العامة للطبيعة والنماذج الحية ، مما تعجز الآلية عن تفسيره ، فى حين أن التفسير الميكانيكى يحدد لنا وسائط الفعل الجزئية التى تصطنعها الطبيعة لتحقيق تلك الغايات وإنتاج مثل هذه النماذج . وليس من الضرورى ـ بطبيعة الحال ـ أن نقحم الغائية على التفاصيل الجزئية الدقيقة للظواهر ، فإن مثل هذه الوقائع الطبيعية الصغيرة قد يتكفل المبدأ الآلى بتفسيرها على أحسن وجه . وحتى حين يكون فى استطاعتنا أن نتصور الغايات باعتبارها مبادئ لإمكانية بعض الأشياء ، فإن من واجبنا أيضاً أن نسلم بوجود « وسائل » لا يحتاج قانون فعلها ـ فى حد ذاته ـ إلى افتراض أية غاية ، وبالتالى فإن علينا أن نعتبر هذا القانون آليا وميكانيكيا ، وإن كان فى الوقت نفسه خاضعاً لآثار مقصودة أو مرادة . ويضرب كانْت مثلاً لذلك فيقول : إن فى وسعنا أن نفسر الحركات الجزئية التى تقوم بها ساعة ما بالرجوع إلى بعض القوانين الآلية ، وأما وجود الساعة نفسه فإنه يفترض وجود منظمة . وإذن فإن من واجبنا أن نستخدم التفسير الميكانيكى إلى أبعد حد ممكن ، طالما كانت التجربة تسمح لنا بذلك ، وأن ننسب إليه هو وحده قيمة موضوعية باعتباره معرفة بمعنى الكلمة ، ولكن من واجبنا مع ذلك أن نهيب بالتفسير الغائى ، دون أن ننسب إليه سوى مجرد « قيمة ذاتية » ، بحيث نضيفه إلى مبدأ العلية ، باعتباره تعبيراً عن الانسجام المثالى (أو الذهنى الصرف) للمعقولات أو « الأشياء فى ذاتها » ، معتبرين كل ما فى الظواهر من انسجام ناقص مجرد ترجمة حسية لذلك الانسجام المثالى المعقول . وهكذا قد يكون فى وسعنا ـ دون أن نخلط بين مرتبة الظاهرة ومرتبة الشىء فى ذاته ـ أن نتصور وجود ترابط كلى شامل بين القوانين الآلية والقوانين الغائية فى الطبيعة .

بيد أننا نلاحظ مع ذلك أن كانْت كثيراً ما يتحدث عن « غائية موضوعية » ، وكأن المبدأ الغائى ليس مجرد مبدأ ذاتى صرف ، بل هو مبدأ موضوعى أيضاً . فهل يكون فيلسوفنا قد تناقض مع نفسه ؟ هذا ما نستطيع أن نرد عليه بالنفى القاطع ، فإن كانْت لم ينسب قط إلى المبدأ الغائى أية قيمة موضوعية باعتباره معرفة حقيقية ، بل هو قد اقتصر على القول بأن « مفهوم الغائية الموضوعية للطبيعة هو مبدأ نقدى للعقل يستخدمه من

أجل الحكم التأملي . » ومعنى هذه العبارة أن التكوين الخاص لملكات المعرفة البشرية هو الذى يضطر العقل الإنسانى إلى افتراض وجود مقصد وراء شتى الأفعال التى تتحقق فى الطبيعة . وحينما نقرر وجود علة أولى عاقلة هى المسئولة عن كل ما فى الطبيعة من نظام أو انسجام ، فإن هذا لا يعنى أننا ننسب إلى « التألية » قيمة ميتافيزيقية ، بل كل ما فى الأمر أننا نسلم بوجود تلك العلة العاقلة من وجهة نظر ذاتية صرفة ، وفقا لما يقضى به استعمالنا لملكة الحكم الموجودة لدينا فى تأملها الذاتى لغايات الطبيعة . « وليس أمعن فى التناقض من أن نتصور إمكان ظهور نيوتن جديد يكون فى وسعه أن يفسر لنا أية ظاهرة طبيعية بسيطة كنمو نبتة صغيرة من العُشب ، بالاستناد إلى قوانين طبيعية صرفة لا يكون لغائية المقصد أى دخل فى تنظيمها »[1] .

٦٨ ــ الاستعمال المنهجىّ لمبدأ الغائية :

يكرس كانْت لدراسة « ميتودولوجيا الحكم الغائى »[2] تذييلا طويلا يعرض فيه بالبحث للطريقة المنهجية الصحيحة التى نستطيع عن طريقها استخدام مبدأ الغائية استخداماً مشروعاً . ويبدأ كانْت هذه الدراسة المنهجية بأن يدعونا إلى اتخاذ أكبر قسط ممكن من الحيطة (أو الحذر) عند تطبيقنا لمبدأ الغائية على علوم الطبيعة . والسبب فى ذلك أن مبدأ الغائية يضعنا منذ البداية على حافة عالمين متلاصقين تجمع بينهما روابط وثيقة ، ألا وهما العالم المحسوس والعالم المعقول . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن أحد هذين العالمين مُيسَّر للمعرفة البشرية ، فى حين أن العالم الآخر يتجاوز بطبيعته حدود كل تجربة ممكنة . والخطر الأكبر الذى يتهدَّدنا فى هذا الصدد هو أن نتخطى ــ بغير وجه حق ــ تلك الحدود الفاصلة بينهما ، لكى نعتبر التفسير العقلى أو التأويل الذاتى « معرفة » حقيقية بمعنى الكلمة . ولهذا فقد رأى كانْت لزاماً عليه أن يحدد لنا ــ على وجه الدقة ــ المجالات المشروعة التى قد يكون من حقنا فى داخلها أن نستخدم الحكم الغائى فى تفسيرنا للطبيعة .

وهنا يقرر كانْت : أن علم الفيزياء يستبعد بطبيعته كل اعتبار للغائية ، فى حين أن علم الأحياء قد يستلزم ــ فى بعض الأحيان ــ إخضاع مبدأ الآلية إخضاعا ضروريا لمبدأ الغائية . حقا إن فى استطاعة « الآلية » أن تفسر لنا بعض ظواهر العالم الحى ، كما أن

---

(١) Critique du Jugement », 2 Partie, § 75, p. 203.

(٢) Cf. Ibid., Appendice, Méthodologie du Jugement téléologique.

فى استطاعتنا أن نتصور مادة أولية منظمة نرجع إليها ـــ بفعل التطور الميكانيكى الصرف ـــ نشأة سائر الأجناس الحية ، ولكن الواقعة الأصلية لظهور الحياة ستظل مع ذلك سرًّا منيعاً هيهات للتفسير الآلى أن يتكفل بإزاحة النقاب عنه . ومعنى هذا أنه حتى لو تسنى للباحث فى الآثار القديمة للطبيعة L'archéologue de la nature أن يرجع إلى المخلّفات الباقية من الثورات القديمة للطبيعة ، كل هذه الأسرة الكبيرة من المخلوقات ، بل حتى لو استطاع مثل هذا الباحث أن يرجع القهقرى فى تعقبه لسلسلة الكائنات حتى يصل بنا إلى الرحم الأصلى الذى صدرت عنه تلك الكثرة الهائلة من الأجناس ، فسيجد نفسه فى النهاية مضطراً إلى أن ينسب إلى تلك « الأم الأصلية » ضرباً من التنظيم الغائى ، بالقياس إلى كل تلك المخلوقات ـــ وإلا لما كان فى الإمكان تصور تكيف منتجات العالمَيْن الحيوانى والنباتى مع غايتهاالصورية . وإذن فإن مثل هذا الباحث إنما يرجىء الاستعانة بالتفسير الغائى ، ولكنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا فى خاتمة المطاف إلى إدخال عنصر من عناصر « الغائية » فى تفسيره لأصل الحياة .

ونحن نجد كانْت يستعرض أهم النظريات البيولوجية التى كانت سائدة فى عصره ، لكى يبين لنا تداخل المبدأ الآلى مع المبدأ الغائى فى تفسير كل نظرية منها لظاهرة الحياة . وليس فى وسعنا ـــ بطبيعة الحال ـــ أن نساير كانْت فى عرضه لكل هذه النظريات ، وإنما حَسْبنا أن نشير إلى أن فيلسوفنا أميل إلى تقبل الفرض القائل بوجود مادة أولية منظمة صدرت عنها سائر الأجناس الحية ، بفعل العلية الطبيعية . وهذا الفرض ـــ فى رأى كانْت ـــ يمتاز بأنه يحدّ من تدخل « الغائية » إلى أقصى حد ، ويجعل للآلية ـــ حتى فى مضمار علم الأحياء ـــ دوراً غير قليل ... ولكن هذا الفرض نفسه حين يسلّم بوجود مادة أولية منظمة إنما يستبعد بطبيعة الحال أن تكون المادة الغفل قد تكونت فى البداية من تلقاء نفسها ، وفقا لقوانين آلية صرفة ، فضلا عن أنه لا يتصور أن تكون الحياة قد صدرت عن الطبيعة الجامدة أو غير الحية ، وأن تكون المادة قد تمكنت من أن تتشكل تلقائياً بصورة « غائية » استطاعت أن تحافظ على نفسها بنفسها .

والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى الأجناس الحية ، لبدت لنا الطبيعة ـــ فى مجموعها ـــ بمثابة « نَسَق عضوى » هيهات للآلية أن تتكفل بتفسيره . والعقل يضطرنا إلى الانتقال من التفكير فى مبدأ الغائية بصفة عامة ، إلى التفكير فى الغاية النهائية للطبيعة باعتبارها « نسقاً منظَّما » . وآية ذلك أننا نلاحظ فى الطبيعة أن ثمة علاقة غائية تربط الموضوعات الجزئية ، والموجودات الفردية ، بعضها بالبعض الآخر : فالأرض تحمل النباتات ،

والنبات يغذى الحيوان ، والحيوان آكلة الأعشاب تغذى الحيوانات آكلة اللحوم ، وهلّم جرًّا . ولكنَّ هذه « الغائية » خارجية بحتة ، لأن كل حد من هذه الحدود لا يجد غايته فى ذاته ، بل هو مجرد وسيلة أو واسطة بالقياس إلى غاية عليا . وتبعاً لذلك ، فإنه لا بد من أن يكون للطبيعة — فى مجموعها — غاية نهائية لا تكون واسطة أو وسيلة بالنسبة إلى شىء آخر يعلو عليها . ومثل هذه الغاية النهائية لا بد من أن تتجلى على صورة « موجود » يكون غاية فى ذاته ، دون أن يخضع بأى حال من الأحوال لغاية أخرى يكون منها بمثابة واسطة أو وسيلة . و « الإنسان » وحده — بين سائر موجودات الطبيعة — إنما هو الموجود الأوحد الذى يتمتع بمثل هذه المنزلة ، فهو وحده الذى يمكن أنْ نعدّه بمثابة الغاية النهائية للطبيعة Le but dernier de la nature[1] .

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن نقول مع روسُّو إن المهمة الوحيدة التى تقع على عاتق الطبيعة هى أن تعمل على تحقيق سعادة الإنسان ؟ هذا ما يردّ عليه كانْت بالسلب ، فإنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نتوهم أن الإنسان هو طفل الطبيعة المدلَّل ، أو أن الطبيعة قد حابت الإنسان على حساب غيره من الأجناس الحيوانية الأخرى . وحسبنا أن نرجع إلى التجربة نفسها ، لكى نتحقق من أن الطبيعة لم تهتم مطلقاً بتجنيب الإنسان ويلات الجوع ، والعطش ، والبرد ، والوباء ، والأمراض ، وهجمات الوحوش المفترسة ... إلخ ، بل هى — على العكس من ذلك — قد أثقلت كاهله بشرور من نوع آخر أرادت له أن يجلبها على نفسه بنفسه ، كالحرب ، والصراع ، والاستبداد ، والاستغلال ، والبربرية الغاشمة ... إلخ . فليس الإنسان سوى مجرد حلقة فى سلسلة الطبيعة (على حد تعبير كانْت) ، وليست حياته الحسية سوى واسطة أو وسيلة هيهات للطبيعة أن تتخذ منها غاية نهائية للخليقة كلها . ولكن لما كان الإنسان فى الوقت نفسه « كائنا ناطقا » يملك القدرة على التحكم فى مصيره بمحض حريته ، فليس بدعاً أن يكون هو « سيّد الطبيعة » ، باعتباره الموجود الأخلاق الأوحد بين سائر موجودات الطبيعة . والواقع أن فى وسع الإنسان — من حيث هو كائن حر — أن يتخلص من ربقة الطبيعة ، وأن يحدد غاياته لنفسه وبنفسه ، جاعلا من الطبيعة مجرد أداة أو وسيلة لتنفيذ إرادته . والظاهر أن الطبيعة نفسها قد أرادت « الحضارة » ، لأنها خلقت موجوداً عاقلا يملك القدرة على التوجه بكل قواه نحو بعض الغايات الحرة . وبهذا المعنى ، يمكننا أن نقول إن

---

(١) Ruyssen : « Kant », p. 324 :) وانظر أيضا Ibid, § 83, p. 227.

« الغاية النهائية » للطبيعة هى ترقى حرية العقل البشرى فى محيط شامل من الآلية واللامعقول . وقد عملت الطبيعة على تحقيق هذه الغاية عن طريق زيادة التفاوت (أو عدم المساواة) بين الناس ، مما أدى إلى انصراف البعض منهم إلى الاهتمام بضرورات الحياة ومطالب العيش بشكل آلى صرف ، بينما راح البعض الآخر ـ نظراً لتمتعه بحياة رغدة وأوقات فراغ كثيرة ـ يبحث عن الكماليات ، وينشد الترف ، ويهتم بتزويد نفسه بالعلوم والفنون . و لم تلبث ثقافة الطبقات العليا أن انتشرت رويداً رويداً بين سائر الطبقات الأخرى ، فاقترن تقدم الحضارة فى المجتمعات البشرية بتزايد الميل إلى الترف ، والبحث عن الكماليات ، والانشغال بتربية الملكات الفنية . وليس من شك فى أن ترقى العلوم والفنون فى المجتمعات الحديثة قد عمل على التقليل من حدة طغيان الميول الطبيعية على النفس الإنسانية ، فأصبح الإنسان الحديث أحسن أخلاقيًّا مما كان ، أو على الأقل أكثر تهذباً من إنسان المجتمعات البدائية القديمة ، وصار الموجود البشرى « كائنا ثقافياً » بمعنى الكلمة .

ومهما يكن من شيء ، فإن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يصح اعتباره « غاية نهائية » للطبيعة ، نظراً لأنه الكائن الأوحد الذى يتمتع بمقدرة فائقة للحس ، والذى يتميز فى الوقت نفسه بأنه فاعل أخلاق . ولما كان الإنسان من حيث هو حرية يمثل « شيئا فى ذاته » (أو حقيقة معقولة) ، فإنه لا موضع للتساؤل عن السبب فى وجوده ، ما دام هو فى ذاته الغاية النهائية للطبيعة . والحق أنه لولا الإنسان ، لبقيت سلسلة الغايات (التى يخضع بعضها للبعض الآخر) ناقصة غير مكتملة ، ولما وُجدت بالتالى نقطة ارتكاز للغائية فى صميم الطبيعة . ولكن ، هل يكون معنى هذا أن الإنسان هو المسئول عما فى الطبيعة من غائية؟ أو بعبارة أصح، أليس من واجبنا أن نعلو على سائر الغايات الكامنة فى الطبيعة (بما فيها الإنسان نفسه) من أجل الصعود نحو علة أولى عاقلة تكون هى المسئولة عن كل ما فى الطبيعة من نظام وانسجام وغائية؟. هنا يثير كانت مشكلة الانتقال من « الغائية » إلى « الحقيقة الإلهية » ، فيقول إن نقد العقل الخالص قد حذرنا فيما سبق من الوقوع فى أخطاء « الدليل الطبيعى اللاهوتى » الذى يستخلص من جمال الكون وانسجامه وجود كائن أعظم ، مدبّر ، حكيم ، خيّر ، قادر على كل شيء . وكانت لا يتراجع عن موقفه النقدى السابق فى هذا الكتاب الجديد ، بل هو يؤكد بكل قوة فى « نقد ملكة الحكم » أن الغائية الطبيعية لا تثبت لنا مطلقاً وجود « كائن أعظم » يكون هو المسئول عما فى الكون من نظام وانسجام ، بل هى تهيب بملكتنا العاقلة أن

تتصور مثل هذا الموجود باعتباره العلة الأولى للطبيعة من حيث هى نسقٌ عضوى منظم . ومع ذلك ، فإننا لو أنعمنا النظر إلى العالم ، لوجدناه حافلا بموجودات عديدة ناقصة تضعف من شهادة التجربة ، فضلا عن أنه قد لا يكون من حقنا أن ننتقل من ملاحظتنا لعدد ضئيل من الكمالات المحدودة المتناثرة فى هذا العالم ، إلى القول بوجود كامل أو حد أعظم . « ولو أريد لمثل هذا الانتقال أن يكون ممكنا نظريا ، لوجب أن تكون لدينا معرفة مطلقة بكل شىء ، حتى يكون فى وسعنا أن ندرك غايات الطبيعة فى مجموعها (ككل) ، ويكون فى استطاعتنا كذلك أن نتصور سائر الخطط (أو المقاصد) الأخرى الممكنة ، لنقارن بينها وبين الخطة الحالية (أو المقصد المتحقق بالفعل) ونحكم أيها الأفضل » . ولهذا فإن كانْت يرفض الانتقال من الطبيعة إلى فكرة العلة الأولى العاقلة ، لأنه يرى أن كل غاية من غايات الطبيعة إنما هى بطبيعتها مشروطة ومتناهية ، فليس فى وسعنا أن نستند إلى أية غائية طبيعية من أجل تقرير وجود « كائن أعظم » أو عقل أسمى لا متناه . وحتى لو استطعنا عن طريق الغائية الطبيعية أن نفترض وجود « عقل أسمى » يكون هو المسئول عن نظام الطبيعة ، فإننا لن نستطيع أن نقطع بأن هذا العقل قد أراد هذه الغائية بمحض حريته ، أو أنه قد فرض على الطبيعة فى مجموعها غائية نهائية معينة ... إلخ . وإذن فإن « الغائية الفيزيائية » لا توصّلنا إلا إلى « ربوبية طبيعية » ، ومثل هذه « الربوبية الطبيعية » لا يمكن أن توصلنا إلى « ألوهية أخلاقية » ، أعنى أنها لا تقتادنا إلى فكرة مُشَرِّع أخلاقى أعظم نستطيع أن ننسب إليه صفات الحكمة ، والخيرية ، والتدبير ... إلخ .

أما إذا نظرنا إلى الإنسان — لا باعتباره عضواً فى الطبيعة ، بل باعتباره « حرية » أو إرادة خيرة — فهنالك قد يكون فى وسعنا أن نرقى من مبدأ الحرية الإنسانية إلى فكرة مشرع أعظم يستطيع أن يحقق التوافق بين الأشياء من جهة ، وإرادتنا من جهة أخرى . ولما كان الإنسان يجد نفسه ملزماً بالبحث عن « الخير الأعظم » باعتباره غاية قصوى له ، بمعنى أنه لا بد من أن ينشد فى خاتمة المطاف توافق الفضيلة مع السعادة ، فإنه يجد نفسه مضطرا إلى الإيمان بإمكانية تحقق مثل هذا التوافق . ولما كان هذا التوافق لا يتوقف على إرادة الإنسان الخاصة ، فإن الإنسان يجد نفسه مضطرا إلى الإيمان بإرادة عالية على الطبيعة ، تتكفل هى بتحقيق هذا التوافق المنشود . وهكذا يتصور الإنسان « الله » باعتباره المشرع الأعظم الذى يخضع الطبيعة نفسها لغايات الإنسان الأخلاقية ، وبذلك يضمن للإرادة الخيرة قيام مملكة أخلاقية وطيدة الأركان هى « مملكة

الغايات » . ولولا هذه « الغائية الأخلاقية » التى تستلزم الإرادة الخيرة ، لما كان فى وسعنا أن ننسب إلى « العقل » الذى نتصوره بمثابة خالق للعالم ، صفات المعرفة المطلقة ، والقدرة المطلقة، والخيرية العظمى ، والعدالة المطلقة ... إلخ . ومعنى هذا أن « الغائية الأخلاقية » تسد الثغرات الكامنة فى « الغائية الفيزيائية » ، وتقود فى النهاية إلى « لاهوت أخلاق »[1] .

ولكن ، إذا كان فيلسوفنا قد سلمَّ فى خاتمة المطاف بقيمة الدليل الأخلاق على وجود الله ، ما دام من المستحيل علينا أن نفهم « الغائية الأخلاقية » الماثلة فى الكون ، اللهم إلا إذا تصورنا وجود مشرع أعظم يكون هو المسئول أخلاقياً عن العالم ، فليس معنى هذا أنه قد نسب إلى هذا الدليل قيمة موضوعية باعتباره معرفة حقيقية ، بل هو قد بقى على رأيه القديم فى اعتبار الدليل الأخلاق دليلا عملياً صرفا لا ينطوى إلا على قيمة ذاتية صرفة . وتبعاً لذلك فإن كانْت لم يتجاوز موقفه الأصلى ، فى كتابه النقدى الثالث ، بل هو قد عاد فأكد لنا مرة أخرى أن الدليل الأخلاق على وجود الله إنما يعبر عن مطلب عملى صرف تستلزمه بالضرورة طبيعتنا الأخلاقية ، دون أن تكون له قيمة نظرية أو ميتافيزيقية صرفة بالنسبة إلى معرفتنا النظرية الخالصة. ومعنى هذا أن الدليل الأخلاق لا يزيد فى النهاية عن كونه مجرد « يقين عملى » أو « معتقد أخلاق .». وكانْت يفرق فى هذا الصدد بين « الرأى » و « المعرفة » و « الإيمان »، فيقول: إن «الرأى» ينصب على موضوعات المعرفة التجريبية التى تعد ممكنة مبدئيا، وإن كانت فى الحقيقة ممتنعة بالنسبة إلينا، أو مستحيلة، بالنظر إلى درجة المعرفة التجريبية الميسرة لنا (كما هو الحال مثلا حينما نقول إن هناك أثيراً، أو إن بعض الأجرام السماوية آهلة بالسكان). وأما « المعرفة » فهى تنصب على الموضوعات التى يمكننا أن نبرهن على واقعيتها موضوعياً، سواء أكانت موضوعات علمية، أم رياضية، أم تاريخية، أم غير ذلك. وأما « الإيمان » فهو ينصب على المواقف الأخلاقية المرتبطة بالاستعمال العملى المحض للعقل، من أجل خدمة الواجب أو تنفيذ القانون الأخلاق. وهكذا نرى أن « الإيمان » ليس موضوعاً لرأى، أو لمعرفة، بل هو موقف أخلاق صرف هيهات للمعرفة النظرية أن تتطاول إليه .

٦٩ ــ نظرة عامة إلى نقد الحكم الغائى :

إذا كان قد وقع فى ظن بعض مؤرخى الفلسفة الكانْتية أن « نقد ملكة الحكم » يمثل وليداً غير مشروع ، جاءت ولادته متعسرة ومتأخرة ، فإن فى وسعنا أن نرد عليهم بأن

---

(١) « **Critique du Jugement** », Gibelin, 1951, § 86, pp. 237 - 240.

نقول إن هذا الكتاب النقدى الثالث يكمل الكتابين النقديين السابقين ، دون أن يتعارض معهما أو يتناقض مع أصول الفلسفة النقدية ذاتها ، وآية ذلك أن « نقد ملكة الحكم » ينتهى إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها نقد ملكة المعرفة ، ونقد ملكة الفعل ، إذ يخلص فى النهاية إلى إثبات وجود الله من وجهة نظر أخلاقية صرفة . وحَسْبُنا أن نلقى نظرة فاحصة على الكتب النقدية الثلاثة ، لكى نتحقق من أن هناك وحدة منهجية تجمع بينها جميعاً ، فضلا عن أن هناك اتفاقاً عجيباً بينها فى النتائج . ولئن كان فيلسوفنا قد وضع كتابه الأخير للوصل بين العقلين النظرى والعملى ، على اعتبار أن الغائية هى حلقة الاتصال بين « العلية » و « الحرية » ، إلا إن قوة الحكم نفسها ، من حيث هى قوة متوسطة بين العقل والإرادة ، لا تملك إثبات موضوعها أو البرهنة على وجوده . وعلى الرغم من أن كانْت قد ذهب إلى أن « الغائية » تكمّل « الآلية » ، وأنها بمثابة الواسطة بين العلم الميكانيكى الصرف من جهة ، والإيمان بالإلٰه الخالق الذى هدتنا إليه الأخلاق من جهة أخرى ، إلا أن كانْت قد بقى حتى النهاية متمسكا برأيه الخاص فى اعتبار « مبدأ الغائية » مجرد مبدأ عقلى منظِّم لا يعبّر عن ضرورة ذاتية . ومن هنا فقد ذهب كثير من الباحثين إلى أن هذا الكتاب النقدى الثالث لم يقدم لنا أى منهج جديد ، فضلاً عن أنه لم يُدخل على المذهب أى نتائج مبتكرة لم تكن فى الحسبان . وحجة دعاة هذا الرأى أن « نقد ملكة الحكم » قد وضعنا من جديد بإزاء الطبيعة والحرية ، أو مملكة الضرورة ومملكة الغايات الأخلاقية ، دون أن يقيم بينهما وحدة حقيقية ، أو اتصالا وثيقاً مباشراً .

حقا لقد نجح كانْت — إلى حد ما — فى التقريب بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية ، عن طريق الالتجاء إلى مبدأ الغائية ، ولكن الثنائية مع ذلك قد بقيت غالبة على كل مذهبه الفلسفى ، حتى إننا قد نستطيع — بوجه ما من الوجوه — أن نلغى الجمال والغائية لحساب الأخلاق والحرية ... وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا إن الجمال الطبيعى والحياة العضوية — فى نظر كانْت — إنما هما رمزان للحرية ، فهما لا يعبّران — فى ذاتهما — عن شىء واقعى ، بل هما دلالتان رمزيتان لا معنى لهما إلا بالقياس إلينا . وإذن فإن فلسفة الجمال والغائية إنما هى فى النهاية مجرد « فلسفة أخلاقية » توسّع من نطاق ملكوت الحرية ، وتُعْلى من شأن العقل العملىّ . وسواء نظرنا إلى ما فى الطبيعة من جمال ، أم غائية ، أم نظام ، أم انسجام ، أم مبدأ عقلى فائق للحسّ ، فإن من المؤكد أننا لن نستطيع أن نفهم هذا كله ، اللهم إلاّ من وجهة نظر أخلاقية صرفة . وهكذا نرتدّ من

جديد إلى تلك الثنائية الكانْتية الأصيلة بين العلم والأخلاق ، بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين المعرفة والإيمان ، بين الضرورة والحرية ، بين مملكة العلية ومملكة الغايات ، بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية . ولا غرو ، فإن ثالوث « الجمــال » ، و « الفن » ، و « الغائية » ، إنما هو مجرد ثالوث ذاتى تكشف لنا عنه ملكة الحكم (من حيث هى قدرة على الشعور باللذة والألم) ، ولكنه يندرج فى نهاية الأمر تحت ثالوث « الأخلاق » و « الفعل » و « الحرية » . وبذلك يبقى محور الفلسفة النقدية مزدوجاً كما كان من قبل : فهناك من جهة القيمة الموضوعية للعلم ، ثم هناك من جهة أخرى الضرورة الذاتية للقانون الأخلاقى ، دون أن يكون ثمة موضع لأية حقيقة ثالثة يمكن أن تتوسَّط بينهما .

الخاتمة

أمّا بعد ، فقد حاولنا أن نضع بين يدى القارئ العربى صورة أمينة صادقة — وإن كانت سريعة موجزة — لأهمّ المعالم البارزة فى فلسفة كانْت النقدية . ولئن كنا قد اقتصرنا على عرض آراء كانْت فى المعرفة ، والوجود ، والأخلاق ، والدين ، والجمال ؛ دون التعرض لآرائه الأخرى فى القانون ، والسياسة ، وفلسفة التاريخ ، فذلك لأننا قد حصرنا أنفسنا منذ البداية فى الدائرة « النقدية » من دوائر التفكير الكانْتى . ولو كان علينا أن نلمّ بكل ما سجّله يراع هذا المفكّر الموسوعىّ الهائل ، لكان علينا أيضاً أن نعرض لدراسة آرائه الطريفة فى علم النفس ، والأنثروبولوجيا ، والجغرافيا الطبيعية ، وما إلى ذلك ... ولكننا قد آثرنا أن نقصر دراستنا على ثالوث كانْت النقدىّ المشهور فى « العقل النظرىّ » و « العقل العملىّ » ، و « ملكة الحكم » ، دون إغفال لما عداه من إنتاج فلسفى أصيل قد يمس الفلسفة النقدية إنْ من قريب أو من بعيد . وهكذا تعقّبنا تطور فكر كانْت عَبْر هذه المصنّفات النقدية الرئيسية ، محاولين الوقوف على المناهج التى اصطنعها فى دراسته ، والعوائق التى اصطدم بها فى بحثه ، دون التوقف عند الآراء النهائية التى قدّمها لنا ، أو النتائج الأخيرة التى وضعها بين أيدينا . والواقع أن الخطأ الأكبر الذى طالما وقع فيه مؤرّخو الفلسفة الكانْتية ، هو أنهم كثيراً ما كانوا يقدّمون للناس هذه الفلسفة على صورة « مذهب » مغلق جامد ، وكأنما هى فلسفة « دوجماطيقية » متحجّرة ، فى حين أن كانْت نفسه قد أراد لها منذ البداية أن تكون فلسفة « نقديّة » متفتحة . وإذا صحّ ما قاله البعض من أن كانْت نفسه لم يكن كانْتيًّا ، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن الفلسفة النقدية هى فى صميمها روح ومنهج ، لا مجرد عقيدة أو مذهب . وإذا جاز لنا أن نقول إنّ فى « الكانْتية » افتياتاً على كانْت[1] ، فذلك لأن « الكانْتية » تحيل « الفلسفة النقدية » إلى « مذهب دوجماطيقى » ، فى حين أن كانْت قد رفض منذ البداية كل نزعة إيقانية أو

---

(١) زكريا إبراهيم : « برجسون » ، القاهرة ، دار المعارف ، (مجموعة أعلام الفكر الغربى) ، ص ٤ .

اعتقادية ، على طريقة ليبنتس أو فولف . وهذا هو السبب فى أننا قد حرصنا — خلال عرضنا لمختلف آراء كانْت — على أن نسير معه جنبا إلى جنب فى الطريق الذى ارتاده ، بدلا من أن نقتصر على إبراز النتائج النهائية التى استطاع أن يَخلُص إليها . وليس المهم — فى الفلسفة النقدية — أن يكون كانْت قد قال باستحالة تجاوز الظواهر ، أو أن يكون قد أنكر قدرة العقل على معرفة الأشياء فى ذاتها ، أو أن يكون قد ذهب إلى استحالة البرهنة على وجود الله ، وحرية الإرادة ، وخلود النفس ، أو أن يكون قد أقام الميتافيزيقا على الأخلاق، أو أن يكون قد دعى إلى الإيمان بمسلّمات العقل العملى... إلخ، وإنما المهم هو المنهج « النقدى » الذى اصطنعه فى البرهنة على كل تلك القضايا ، أعنى تلك الطريقة التى اتخذها باستمرار فى انتقاله من الشرط إلى المشروط ، ومن الصورة إلى المضمون . ولا بد من أن يكون القارئ قد لا حظ معنا أمانة كانْت ونزاهته فى استخدامه لهذا المنهج : فإنه لم يحاول قط أن يُحِلَّهُ محلّ « التجربة » ، أو أن يتخذ منه أداة لخَلقِ « الواقع » ، بل هو قد اتخذ منه أداة لتحديد القوانين العامة للتجربة (أو الواقع) بصورة أولية à priori .

والحق أن الثورة الكوبرنيقية الكبرى التى أراد كانْت أن يحدثها فى عالم الفلسفة إنما هى أولا وبالذات ثورة **منهجية** . ونحن نعرف كيف قصد كانْت من وراء « النقد » إلى وضع منهج علمى مشروع يكون بمثابة المخرج الوحيد للفلسفة من المأزق الذى أوقعها فيه الفلاسفة الدوجماطيقيون (أو الإيقانيون) من ناحية ، والفلاسفة الارتيابيون (أو الشُكّاك) من ناحية أخرى . فلم يهدف كانْت من وراء إقامة فلسفته النقدية إلى وضع مذهب ميتافيزيقى جديد ينضاف إلى قائمة المذاهب الميتافيزيقية المعروفة ، بل هو قد أراد أن يخلّص الميتافيزيقيين أنفسهم من كل خلافات مذهبية حول المادية والروحية ، والجبر والحرية ، الإلحاد والتأليه ، والواقعية والمثالية ، والشكية والاعتقادية ، والآلية والغائية ... إلخ . ولئن كان صاحب الفلسفة النقدية قد ظل يؤمن بنزعة عقلية ، إلا أن نزعته العقلية قد اتسمت بطابع خاص جعل من الفلسفة كلها عملية نقد ذاتى يقوم فيها العقل بالتعرُّف على مداه ، وحدوده ، ومضمونه . فليس هناك — فى نظر كانْت — حَكَمٌ آخر يستطيع أن يحكم على العقل ، اللهم إلا العقل نفسه . وما دام من المستحيل أن تقوم فلسفة ضد العقل ، اللهم إذا أمكن أن يقوم دين ضدَّ الله ، أو فن ضدَّ الجمال ، فلا مناص لنا من استخدام العقل نفسه من أجل الحكم على العقل . وكانْت يعترف صراحة — فى مقدمة الطبعة الأولى من كتابه « نقد العقل الخالص » — بأنه قد أهاب

بالعقل ، من أجل القيام بأشق مهمة يمكن أن يضطلع بها العقل ، ألا وهى فحص ذاته ، وامتحان قواه الخاصة ، والحكم على قدراته الذاتية . وليس « النقد » سوى هذه المحكمة الباطنية التى أراد كانْت للعقل أن يَمْثُل أمامها ، لكى يحكم على نفسه بنفسه . وهكذا اتخذ كانْت من « النقد » منهجاً علميًا جديداً ، وضعه فى مقابل الميتافيزيقا الكلاسيكية المدرسية ، وقال : إن الفارق بينه وبين هذه الميتافيزيقا القديمة ، كالفارق بين الكيمياء والسيمياء ، أو كالفارق بين علم الفلك والتنجيم .

ولكنْ ، هل أراد كانْت لهذا المنهج النقدى أن يكون — كما زعم البعض — معولا هداماً يقضى به على البقية الباقية من الميتافيزيقا ؟ أو بعبارة أخرى . هل نقول مع بعض النقاد إن سلاح النقد لم يكن فى يد كانْت سوى مدية فتاكة طعن بها شتى النزعات التأليهية التى كانت ما تزال باقية فى عصره ؟... يبدو لنا أن هذا هو ما فهمه الشاعر الألمانى هينى من فلسفة كانْت النقدية ، بدليل أننا نراه يقارن ثورة كانْت الفكرية بحركة روبسبير الإرهابية فيقول : « يا لهذا التباين العجيب بين حياة كانْت الخارجية ، وفكره الهدام الذى لم يكن يبقى ولا يذر !... الحق ، أنه لو قدر لأهل كونجسبرج أن يفهموا المعنى الحقيقى لفكر هذا الرجل ، لارتاعوا لمرآه أكثر من ارتياعهم لمنظر سفاك لا يقتل إلا الآدميين ! ولكن طيبة هؤلاء الناس قد جعلتهم لا يرون فيه إلا مجرد أستاذ للفلسفة ، فكانوا إذا ما رأوه قادماً فى موعده المحدد ، هزوا له رؤوسهم يحيونه تحية الصديق لصديقه .. ولكن ، إذا كان عما نوئيل كانْت — الهدام الأكبر فى عالم الفكر — قد فاق ما كسيمليان روبسبير فى الإرهاب ، فإن هناك مع ذلك أوجه شبه بينهما تتحدى كل مقارنة قد تعقد بين الاثنين . فنحن نجد أولا لدى كل منهما إحساساً عنيفا عنيداً حاداً بالشرف والنزاهة والاستقامة . ونحن نلاحظ لدى كل منهما أيضاً ميلا مشتركا نحو التشكك أو سوء الظن ، فقد أظهر كانْت هذا الميل فى دنيا الأفكار وأطلق عليه اسم النزعة النقدية ، بينما طبَّقه روبسبير على الناس وأطلق عليه اسم الفضيلة الجمهورية (أو الشعبية) . ولكن ، لقد كان واضحاً لدى كل منهما — إلى أعلى درجة ممكنة — ذلك النمط البورجوازى ، نمط المواطن العادى . وكأن الطبيعة قد أرادت لكل منهما أن يزن البن والسكر ، ولكن القدر قد شاء لهما أن يزنا أشياء أخرى ، وهكذا وضع أحدهما فى كفة الميزان ملكاً ، بينما وضع الآخر فى الكفة إلهاً ، ولم يتردد كل واحد منهما فى أن يعطينا الوزن الصحيح »(١) !

بيد أننا لا نوافق هينى على تسمية كانْت باسم « المحطم الأعظم » ، أو « رجل

---

(١) Heinrich Heine : « Germany »., in « Works », vol. V. p. 137.

الإرهاب الفكرى » ، فإن « الفلسفة النقدية » فى رأينا ليست فلسفة عدمية هدامة ، كما أن ثورة كانْت على الميتافيزيقا التقليدية لا تعنى فى نظرنا أنه قد أراد أن يقوض دعائم كل معرفة قائمة على العقل . حقاً إن فى « النقد » مرحلة سلبية لا سبيل إلى إنكارها ، فإن كانْت قد حرص دائما على تحذيرنا من استعمال العقل النظرى استعمالا غير مشروع ، وذلك بتجاوز حدود التجربة الممكنة ، ولكن هناك أيضاً مرحلة إيجابية لا تقل عنها أهمية وتلك هى مرحلة الاستعمال العملى للعقل الخالص ، وذلك فى دائرة الأخلاق أو اليقين العملى . وقد أراد كانْت أن يعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، فاهتم دائما بتحديد دائرة العلم ، ودائرة العمل ، وأقام تفرقة واضحة بين مرتبة المعرفة ومرتبة الإيمان . صحيح أن « العقل الخالص » واحد ، على الرغم من أن له استعمالا نظرياً واستعمالا آخر عملياً ، ولكن هناك ثنائية واضحة لا سبيل إلى قهرها بين الاستعمال النظرى والاستعمال العملى للعقل الخالص . وآية ذلك أن العلم وقف على الظاهرة وحدها ، مادام من المستحيل عليه أن يتخطى حدود التجربة ، فى حين أن الاعتقاد (أو الإيمان) هو وحده الذى ينصب على الشىء فى ذاته ؛ والاعتقاد لا يمدنا بيقين نظرى أو بمعرفة حقيقية ، بل هو يمدنا فقط بضرورة عملية أو يقين أخلاق . وليس فى المذهب الكانْتى كله لحظة واحدة نجد فيها « العلم » يدرك الشىء فى ذاته ، أو نجد فيها « الإيمان » يجور على المعرفة . ولما كان فيلسوفنا قد آلى على نفسه دائما ألا يقول أكثر مما يعرف ، فقد بقى العلم عنده حتى النهاية مجرد معرفة بالظاهرة ، بينما بقى الأيمان مجرد اعتقاد عملى يدور حول الشىء فى ذاته . حقا إن العلم والأخلاق هما من وضع عقل واحد فى جوهره ، ولكن للعلم قيمة موضوعية ، فى حين أنه ليس للقانون الأخلاق سوى مجرد ضرورة ذاتية . ولم يستطع كانْت — حتى آخر مرحلة من مراحل تفكيره النقدى — أن يحطم هذه الثنائية أو أن يكتشف وحدة عليا تضم كلاً من العلم والأخلاق . وهكذا ظلت الفلسفة النقدية محتفظة حتى النهاية بهذا التعارض الأصلىّ (الذى تحدثنا عنه أكثر من مرة) بين العلم والإيمان ، بين الظاهرة والشىء فى ذاته ، بين الطبيعة والحرية . وقد كان غريباً ألا يحاول كانْت — وهو الفيلسوف الذى جعل من « الفكر » نفسه وظيفة تأليفية ، ونسب إلى فكرة « الوحدة » أهمية كبرى فى كل فلسفته — أن يعلو على هذه الثنائية ، أو أن يتخطى ذلك التعارض . ولكن يظهر أن الحدْس الأصلى الذى صدرت عنه كل الفلسفة الكانْتية إنما هو هذه الثنائية الجذرية التى لا سبيل إلى تصفيتها ، بين مرحلتين متعاقبتين من مراحل التفكير ، ألا وهما مرحلة المعرفة ، ومرحلة الاعتقاد . وما كان لفيلسوفنا أن يستغنى عن

نيوتن ، أو أن يتنكر لروسُّو ، وهو الذى كان يشعر باحترام متكافئ نحو واضع مبادئ العلم الطبيعى ، ومكتشف مبادئ السلوك البشرى . ومن هنا فقد بقى كانْت حتى النهاية عالما طبيعيا وفيلسوف أخلاق ، مع اهتمامه فى الوقت نفسه بتحديد دائرة العلم ، وتمييزها تمييزاً واضحاً عن دائرة الأخلاق(١) .

والحق أنه مهما كان من أمر المآخذ العديدة التى وجَّهها خصوم الفلسفة النقدية إلى كانْت ، فإن أحداً لم يستطع أن يتهمه بأنه قد حط من شأن العلم ، أو أنه قد اشتطَّ فى الحكم على الروح العلمية . وإن نظرة واحدة يلقيها المرء على كتاب كانْت فى « نقد العقل الخالص » هى الكفيلة بأن تظهرنا على الاحترام الكبير الذى كان فيلسوفنا يُكِنُّهُ للمنطق ، والرياضة ، والعلم الطبيعى . وليس أدل على صحة ما نقول من تمسُّك كانْت الشديد بمنطق أرسطو ، وهندسة إقليدس ، وميكانيكا نيوتن . بيد أن التفرقة الحاسمة التى أقامها كانْت بين وظائف العلم من جهة ووظائف الأخلاق من جهة أخرى ، هى التى دفعته إلى الاهتمام بالاستعمالات النوعية الدقيقة لكل من اللغة والعقل فى تكوين الأحكام الأخلاقية وتبرير الإيمان الدينى . ومن هنا فقد ميز كانْت بين الحكم المحدِّد (أو المعيِّن) من جهة ، والحكم التأملى (أو الاستكشافى) من جهة أخرى ، كما أقام تفرقة واضحة بين المبادئ المكوِّنة (أو المركّبة) من جهة ، والمبادئ المنظمة (أو التنظيمية) من أخرى . وحينما قرر كانْت أن المبادئ الأخلاقية لا تُسهم فى زيادة معرفتنا بالعالم الطبيعى ، وإنما هى تمثل أوامر عملية تنحصر كل مهمتها فى توجيه إرادتنا وتحديدها ، فإنه فى الحقيقة قد أراد أن يكشف لنا بذلك عن الطبيعة اللغوية أو المنطقية التى تميز القضايا الأخلاقية عن كل ما عداها من قضايا . وهو حين يذهب إلى أن تبرير المبادئ الأخلاقية لا يمكن أن يتم عن طريق الالتجاء إلى مقدمات منتزعة من المنطق الصورى ، أو العلم التجريبى ، أو الميتافيزيقا النظرية ، إنما يقدم لنا قضية منهجية (أو ميثودولوجية) من نوع تلك القضايا التى أصبح دعاة الفلسفة الأخلاقية التحليلية يهتمون بترديدها فى أيامنا هذه . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن كانْت حين نسب إلى المبادئ الأخلاقية والقضايا اللاهوتية معانى عملية ، ودلالات إرادية ، قد مهد لظهور كل من وليم جيمس وشيلر ، إن لم نقل بأنه قد كان أول مبشر بشتى النزعات البرجماتية والوضعية التى أخذت على عاتقها أن تفسر الأخلاق والدين تفسيراً عمليا إراديا(٢) .

---

(١) cf. A. D. Lindsay : «aKant », Oxford Un. Press, 1913, Conclusion.

(٢) H. Aiken : « **Philosophy in the Twentieth Century** »., Randem House, N - Y, 1962, vol. I, pp. 6 - 7-

وإذا كان بعض النقاد قد اتهم كانْت بأنه خلط « الأخلاق » ب « العلم » ، وحاول أنْ تشبّه بديهيات الأخلاق ببديهيّات الرياضة وعلم الطبيعة على السواء ، فإن فى وسعنا أن نرد على أصحاب هذه الدعوى بأن نقول لهم إن كل الجهد النقدى الذى قام به كانْت قد اتجه منذ البداية نحو الفصل بين عالم الأخلاق وعالم المعرفة ، فليس هناك موضع لاتهام كانْت بأنه قد شبه الأخلاق بالعلوم ، أو أنه قد مزج الأمر المطلق فى الأخلاق بالبديهيات فى العلم الرياضى أو العلم الطبيعى . ولسنا ندرى كيف ساغ لواحد من خيرة المشتغلين بالفلسفة عندنا أن يكتب قائلا : « وهكذا يبلغ تشبيه الأخلاق بالعلوم والتماس الأحكام اليقينية المطلقة فيهما معاً على حد سواء ، حده الأقصى على يدى « كانْت » ... إلخ[١] ، فى حين أن كانْت نفسه قد أقام تفرقة حاسمة واضحة المعالم بين « المعرفة » و « الاعتقاد » ، فضلا عن أنه قد قال بصريح العبارة : إنه لا موضع للعلم فى دائرة المعتقدات الأخلاقية . ولئن كان فيلسوفنا قد أقام الميتافيزيقا على الأخلاق ، إلا أنه قد صرح بأن الإيمان بالله (باعتباره المشرع الأخلاق الأعظم) ليس إلا مجرد يقين « عملى » ، لا « منطقى » ، بمعنى أنه يستند إلى دعائم ذاتية من الشعور الأخلاق .

ولهذا يقول كانْت « إنه ليس من حقى أن أقول : إنه لمن المؤكد أخلاقيا أن هناك إلهاً ، بل كل ما أستطيع أن أقوله : إننى موقن أخلاقيا بأن هناك إلهاً ... »[٢] . وهكذا نعود فنقول إنه إذا كان الكثيرون قد نظروا إلى العلم بعينَى رجل الأخلاق ، أو إلى الأخلاق بعينَى العالم ، فإن كانْت قد حرص منذ البداية على الفصل بين هذين الوجهين المتمايزين من أوجه النشاط البشرى ، فأقام العلم على حدة ، والأخلاق على حدة ، دون أن يفاضل بينهما ، ودون أن يُنكر الواحد منهما لحساب الآخر .

ولكن ، ألسنا نلاحظ لدى كانْت ميلا شديداً نحو إعطاء الصدارة الأولوية للعقل العملى على العقل النظرىّ ؟ أو بعبارة أصح ، ألم يتخذ كانْت من « الأخلاق » دعامة لإقامة صرح الميتافيزيقا ، فجعل بذلك من فكرة الحرية (باعتبارها مبدأ عمليا) محور كل مذهب العقل المجرد ، بما فيه العقل النظرى نفسه ؟ بل ألم يمهد كانْت الطريق لتحوّل أولوية العقل العملى على النظرى ، إلى « علاقة عليه » ، أو علاقة شرط بمشروط[٣] ؟... كل تلك أسئلة طالما أثارها مؤرخو الفلسفة الكانْتية ، ولكننا نرى أنه ما دام كل من العقلين النظرى والعملى إنما يحكم وفقاً لمبادئ أولية (سابقة على

---

(١) زكى نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية »، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٥٨، ص ٣٦١.

(٢) Kant : « **Critique de la Raison Pure** »., Le Canon de la Raison Pure, § 3.

(٣) V. Delbos : « **De Kant aux Post-Kantiens.** », Aubier, Paris, 1941, p. 38.

التجربة) ، فإنه لا موضع للمفاضلة بين هذين الاستعمالين المختلفين لوظيفة عقلية واحدة . ولئن كانت بعض نصوص كانْت قد توحي بأن « ميتافيزيقا الحرية » أولوية واضحة على « ميتافيزيقا الطبيعة » ، إلا أن الوفاء للمنهج النقدى يقتضينا أن نفصل ضرورة الأخلاق الذاتية ، عن قيمة العلم الموضوعية . وعلى حين أن فلاسفة كثيرين قد شاءوا أن يُخضعوا « مشكلة الكينونة » لـ « مشكلة القيم » (أو العكس) ، نجد أن كانْت قد استبقى عالم الواقعة وعالم القيمة فى شبه استقلال تام أحدهما عن الآخر . فهناك من جهة — فى رأيه — ملكوت الطبيعة ، الذى هو عالم الواقعة ، والمَرْجع فيه للمفهوم أو « التصور العقلى » باعتباره الْحَكَم الأوحد على المعرفة ، ثم هناك من جهة أخرى ملكوت الغايات ، الذى هو عالم القيمة ، والمرجع فيه للواجب أو « القانون الأخلاق » باعتباره الحكم الأوحد على الوجود(١) . ومهما كان من شعور كانْت العميق بعدم كفاية المعرفة النظرية ، فإنه لم يحاول قط أن يخلع على الاعتقاد الأخلاق دلالة أونطولوجية . ولئن كان فيلسوفنا قد أسهم بطريقة غير مباشرة فى ظهور الميتافيزيقا الوجودية التى تجعل من الحرية مرادفاً للكينونة البشرية ، إلا أنه ليس فى وسعنا أن نعتبر كانْت فيلسوفا وجوديا لمجرد أنه فصل مرتبة الطبيعة عن مرتبة الحرية ، أو لمجرد أنه ميز عالم الفكر عن عالم الوجود .

والحق أننا لو تأملنا النزعات الفلسفية العديدة التى صدرتْ عن كانْت ، أو التى اقترن اسمها باسمه ، أو التى زعم أصحابها أنهم قد تتلمذوا عليه ، لكان فى وسعنا أن نقول عن كانْت إنه زعيم المثالية الحديثة ، ورائد الفلسفة البرجماتية ، وأبو الوَضْعيَّة المنطقية ، والمبشر بالفلسفة التحليلية ، وشيخ الفلاسفة الوجوديين ... إلخ . ولسنا نتحدث هنا عن تلامذة كانْت المباشرين أو غير المباشرين من أمثال شيلر وهردر وهيجل وفشته وشلنج وشوبنهاور وريهولت وياكوبى وغيرهم ، وإنما نحن نشير أيضاً إلى مفكرين آخرين متأخرين من أمثال رينان ، ورنوفييه ، ورتشل ، وكاسّيرر ، وبرنشفيك ، وهاملان ، ولاشلييه إلخ . ولا شك أن تنوع المدارس الفلسفية التى صدرت عن كانْت إنما هو الدليل القاطع على خصوبة الفلسفة النقدية ، وثرائها ، واتساع مداها . وتاريخ الفلسفة نفسه شاهد على أن المذاهب الفلسفية الكبرى قد فُهِمَتْ دائماً على أنحاء عدة ، فكانت مصدراً لتيارات فلسفية متباينة ، عمل كل منها على مواصلة المذهب فى اتجاه

(١) L. Lavelle : « **Traité des Valeurs.** », Vol. I. P. U. F., 1953. p. 81.

مغاير لاتجاهات غيره من التيارات الأخرى . وربما كانت « الفلسفة النقدية » — في كل تاريخ الفكر الحديث — أكثر فلسفة استطاعت أن تثير أصداء ، وأن تولد أرجاعاً لدى معظم مفكري الغرب من مختلفي الجنسيات . وقد يكون السبب في ذلك أن كل مفكر قد استطاع أن يجد لدى كانْت ما يروقه ، وفقاً لنوع معادلته الشخصية . وهذا ما عبر عنه أحد النقاد بأسلوب تهكمي حينما كتب يقول : « إنك تشعر في كتب « كانْت » كأنك في سوق ريفية يمكنك أن تشتري منها ما تشاء : حرية الإرادة وجبرها ، المثالية وتفنيدها ، والإلحاد والإيمان بالله ؛ فهو أشبه ما يكون بال « حاوي » الذي يستطيع أن يخرج من مخلاته الفارغة كل شيء ، إذ تراه يستخرج من فكرة الواجب إلهاً وخلوداً وحرية ... »[1] . وحقيقة الأمر أن وجهات النظر في الفلسفة الكانتية متعددة ، فليس بدعاً أن يجد كل باحث فيها ما يلائم وجهة نظره الخاصة ، فلا يكون عليه من بعد سوى أن يواصل العمل الذي بدأه غيره على النحو الذي يرتضيه . وليس ببعيد عن أذهاننا ما فعله مثلاً فيلسوف مثل هو سّرل (المتوفى عام ١٩٣٨) حينما اتخذ من المشكلة النقدية نقطة بداية لفلسفة جديدة في « الكوجيتو » ، فلم يلبث أن أحال « النقد » إلى « فينومنولوجيا » ، ولم يلبث أن قدم لنا نزعة عقلانية من نوع جديد ، إذ خلص العقل من فكرة « الشيء في ذاته »[2] . وهناك باحثون آخرون اعتمدوا في دراساتهم للفلسفة النقدية على الكتب التي نشرت لكانْت بعد وفاته Opus Postummum ، فاستطاعوا أن يفسروا لنا « المعقول » أو « الشيء في ذاته » باعتباره ثمرة لفاعلية الذات ، وبذلك ألغوا خارجية المادة ، وذهبوا إلى أن معرفة العالم هي في صميمها مجرد معرفة للذات . وهكذا انتهى هؤلاء بالفلسفة النقدية إلى الأونطولوجيا أو علم الوجود ، وقالوا إن الكينونة الحقيقية هي وقف على الذات ، لا على الموضوع[3] . وعلى هذا النمط المثالي سار برنشفيك فأحال الفلسفة كلها إلى مجرد نقد للمعرفة ، بدعوى أن الوجود من حيث هو وجود لا يمكن مطلقاً (كما قال كانْت) أن يكون « فكرة فلسفية » . ولهذا يقول برنشفيك : « إن النظر الفلسفي — من حيث هو ضرب من المعرفة — لا

---

(١) د . زكي نجيب محمود : « قصة الفلسفة الحديثة » ، الجزء الأول ، ١٩٣٦ ، ص ٢١٩ .

(٢) cf. G. Berger : « **Le Cogito de Husserl** », Aubier, 1941, VI, p. 126.

(٣) « **Peut-on se passer de Métaphysique** », (ouvrage collectif), P. U. F., 1954, Ce mythe obstiné : la Métaphysique par M. Audebert, p. 23.

يمكن أن يعرض للوجود إلا من حيث هو معروف ؛ أو هو بالأحرى إنما يضع مشكلة المعرفة بطريقة مطلقة ، فيحكم بذلك على المعرفة من حيث هى وجود ... والواقع أن المعرفة ليست عَرَضاً ينضاف من الخارج إلى الوجود ، دون أن يدخل عليه أى تغير ... بل إن المعرفة تركب عالماً هو « العالم » نفسه بالنسبة إلينا . وأما فيما وراء ذلك ، فليس ثمة شيء على الإطلاق : لأن شيئا يكون من شأنه أن يوجد فيما وراء المعرفة ، لا بد من أن يكون أمراً ممتنعاً ، أو غير متحدد ، أعني أنه لا بد من أن يكون فى نظرنا مكافئاً للعدم »[1] ... وهكذا نرى أن بعض تلاميذ كانْت قد حاولوا تخطى نزعته الصورية ، فانتهوا بالفلسفة النقدية إما إلى « مثالية رياضية » ، أو إلى « نزعة عقلية تصوّرية » ...

ولو شئنا أن نتعقب مختلف تأويلات الفلسفة الكانْتية ، أو أن نحصى شتى الحركات الفلسفية التى صدرت عن المذهب النقدى ، لكان علينا أن نضع مؤلَّفاً كاملا فى تاريخ الفلسفة . ولكن حسبنا أن نقول إن من مظاهر خصوبة الفكر النقدى أنه لم يقدم لنا ثماراً متشابهة ، بل هو قد حرث التربة الفلسفية حرثاً جيداً ، فأخصبت البذور فى تلك التربة الصالحة ، وجاء الحصاد الفكرى بعد ذلك حافلا وفيراً . وقد يحلو للبعض أن يقول إن كثرة المتناقضات التى انطوت عليها الفلسفة الكانْتية هى التى عملت على اختلاف التأويلات ، وتعدد التفسيرات ، ولكن القارئ الذى استطاع أن يتتبع عرضنا السريع لأهمّ معالم الفكر الكانْتى ، لا بد من أن يكون قد لاحظ معنا وحدة الفلسفة النقدية ، وتماسكها ، وصلابة بنيانها ، على الرغم مما قد تنطوى عليه من متناقضات ظاهرية ، أو ثغرات منطقية ، أو مظاهر نقص من أى نوع . ولقد أوردنا نحن فى آخر كل فصل من فصول كتابنا هذا ، أهمَّ المآخذ التى وجهت إلى آراء كانْت فى مختلف المسائل . ولكننا نعترف بأننا لا نستطيع أن نتطاول على صاحب « الفلسفة النقدية » ، فنقول مع أحد نقّادنا الأفاضل : « ماذا فعل (كانْت) فى النهاية ؟ محا الميتافيزيقا أول الأمر فأخطأ فهم المعانى الأخلاقية الكبرى ، وقلب الوضع الطبيعى لفلسفة الأخلاق رأساً على عقب ، ثم عاد فأثبت الميتافيزيقا ليحتفظ للأخلاق ومعانيها بقيمة ما ، فدلنا على استحالة الاستغناء عن الميتافيزيقا . وبعبارة موجزة إنه هدم بيده البناء الذى شاده ، وتلك عاقبة المبطل مهما يؤتَ من مقدرة »[2] . وليس لنا من تعليق على هذا النقد سوى أن نقول مع

---

(١) L. Brunschwicg: « **La Modalité du Jugement** », Paris, Alcan, 1894, pp. 2-3.

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٢ . ص ٢٦٠ .

شوبنهاور إنه « قد يكون أيسر على الباحث — حينما يكون بصدد إنتاج « هائل » لعبقرية جبَّارة — أن يتصيد الأخطاء ويفتش عن العيوب ، من أن يقدم للناس عرضا واضحاً وافياً ، يكشف لهم فيه عن قيمة ذلك الإنتاج » . ورجاؤنا ألا يكون التوفيق قد أخطأنا فى هذه المحاولة المتواضعة التى قمنا بها من أجل عرض الفلسفة النقدية عرضاً سليما واضحاً . وسيكون لنا عَوْد إلى كانت — إن شاء الله — فى كتب أخرى من هذه السلسلة نتعرَّض فيها لدراسة « عبقريات فلسفية » أخرى تكونت مذاهبها فى أحضان الفكر الكانْتى؟

تذييـــل

نقد الفلسفة النقدية

استهدفت الفلسفة النقدية — حتى منذ عهد كانْت نفسه — للعديد من الحملات ، فتصدَّى لنقدها كل من فيشته وشيلنج وهيجل وشوبنهاور ، وراح كل منهم يبرز جوانب الضعف فى هذه الفلسفة ، خصوصا فيما يتعلق بنظرية كانْت فى التفرقة بين الظواهر والشىء فى ذاته ، والحملة على الميتافيزيقا التقليدية ، والقول باستحالة تخطى حدود التجربة ، وإنكار شتى الأدلة التقليدية على وجود الله إلخ .. وقد تعرضنا بالتفصيل لنقد هيجل للفلسفة الكانْتية فى الفصل الذى كتبناه فى كتابنا « هيجل » تحت عنوان « مصادر الفلسفة الهيجلية »[١] . ونريد الآن أن نتعرض بإيجاز لموقف شوبنهاور من الفلسفة النقدية خصوصا فى التذييل الذى كتبه للجزء الثانى من كتابه « العالم كإرادة وتصوّر » تحت عنوان « نقد الفلسفة الكانْتية » .

ونحن نلاحظ — بادئ ذى بدء — أن شوبنهاور كان يَعُدّ نفسه بمثابة التلميذ المخلص لكانْت ، بينما نراه ينظر إلى كل من فيشته وشيلنج وهيجل على أنهم أبناء غير شرعيين لكانْت ، وكأنما هو « الابن الشرعى » الوحيد الذى انحدر من صلْب كانْت ، فاحتفظ بالملامح الرئيسية للفلسفة الكانْتية ، وحافظ على الأمانة الفكرية التى تسلمها من أبيه الروحى ! وحين يتحدث شوبنهاور عن كانْت فإنه يتحمس لفلسفته ، ويعلى من شأنها ، ويقرر أنها تمثل بعثاً فكرياً حقيقياً : نظراً لأن كانْت فى رأيه قد استحدث طريقة جديدة فى التفلسف ، ومنهجاً حديثاً فى النظر إلى الأشياء . ولم تكن حماسة شوبنهاور فى الحديث عن كانْت مجرد حماسة عاطفية صرف ، وإنما كانت فى الحقيقة حماسة فكرية ، تولدت عن عشرة طويلة عاشها فيلسوفنا على مقربة من الفكر الكانْتى ، فاستطاع عن طريقها أن يتعمق النقد الكانْتى وأن يقلّبه على كافة وجوهه . والواقع أن شوبنهاور قد استطاع أن ينفذ إلى باطن الفكر الكانْتى ، فلم يكن حديثه عن الفلسفة النقدية وليد

(١) ارجع إلى الجزء الأول من كتابنا « هيجل أو المثالية المطلقة » ، القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٧٠ ، الفصل الثانى ، من ص ٩٨ إلى ص ١١٦

معرفة سطحية ، أو نتيجة قراءات من الدرجة الثانية ، بل لقد كانت دراسته للنقد الكانتي بمثابة دراسة تحليلية عميقة ، استطاع عن طريقها أن يتمثل الفلسفة الكانتية تمثلاً واضحاً عميقاً أصيلاً .

بيد أن إعجاب شوبنهاور بكانت لم يكن ــ مع ذلك ــ إعجاباً بغير حدود ، أو بدون تحفظ ، بل لقد وجدناه يختلف مع كانت فى الكثير من التفاصيل والجزئيات ، خصوصا فيما يتعلق بقضية المثالية الكانتية وموقفها من حقيقة « وجود العالم الخارجى » . ونحن نعرف أن كانت قد أصدر الطبعة الأولى من كتابه « نقد العقل الخالص » سنة ١٧٨١ ، ثم لم يلبث أن عاد إلى هذه الطبعة منقحاً ، فكان أن ظهرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب عام ١٧٨٧ م . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إنَّ كانت قد أدخل على هذه الطبعة الجديدة الكثير من التعديلات الهامة ، فضلا عن أنه ضمنها نقداً لمثالية باركلى ، باعتبارها « مثالية ذاتية » تنكر وجود العالم الخارجى . ولكننا نجد شوبنهاور يرفض الأخذ بهذه الطبعة الجديدة ، بحجة أن كانت قد ساير فيها دعوى القائلين بالواقعية ، متنكراً بذلك للحدس الأصلى الذى صدرت عنه فلسفته النقدية . ومعنى هذا أن كانت ــ فى رأى شوبنهاور ــ كان « مثاليا » فى الطبعة الأولى من كتابه « نقد العقل الخالص » ، بينما نراه يتحول إلى فيلسوف « واقعى » فى الطبعة الثانية من هذا الكتاب . وعلى حين أن كانت قد أعلن بصورة مطلقة ــ ودون أدنى تحفظ ــ فى الطبعة الأولى من كتابه أنه ليس ثمة « موضوع » بدون « ذات » ، نراه فى الطبعة الثانية يبدو كما لو كان قد هالته الجرأة التى اصطنعها فى الطبعة الأولى من كتابه ، ومن ثَمّ فإننا نجده يتراجع عن موقفه الأول ، لكى يسلّم بأن هناك ــ فى استقلال تام عن الفكر الذى يتعقل ــ حقيقة خارجية قائمة بذاتها ، تتمتع بوجود مستقل عن الذات العارفة ــ . صحيح أن هذه الحقيقة الخارجية لا تقبل المعرفة إلاّ إذا تقيدت بشروط الفكر ، ولكنها مع ذلك لا تدين بوجودها للفكر نفسه . وهنا يتساءل شوبنهاور قائلا إن مادة الحدس ــ فيما يزعم كانت ــ « معطاة » لنا من الخارج ؛ ولكن كيف يكون ذلك ، وعلى أى نحو يتحقق ، وما هى القوة التى تمدنا بهذه المادة فتجعل منها « مضمون الحدس » ؟ إن كانت لا يقدم لنا جواباً شافيا على كل هذه الأسئلة ؛ بل إنه حين يحاول أن يبرهن لنا على وجود مثل هذا « الموضوع » المستقل فإنه يقع فى خطإ منطقى يتعارض مع مذهبه الخاص فى « العلية » . وآية ذلك ــ فيما يقول شوبنهاور ــ أنه ليس لمبدأ العلية عند كانت سوى قيمة ذاتية ، بمعنى أن هذا المبدأ لا يصدق إلا بالنسبة إلى نظام

الظواهر ، باعتباره مجرد « مبدأ منظِّم » تصطنعه الذات فى معرفتها للأشياء . فكيف جاز لكانْت أن يستند إلى قانون العلية من أجل إثبات وجود مثل هذا « الموضوع » الخارجى المستقل تماما عن الذات .

« إن كانْت يقيم فرضه القائل بالشيء فى ذاته على دعامة واهية ، ألا وهى الزعم بأن الإحساس الذى تستحدثه الأشياء فى أعضائنا لا بد من أن يكون وليد علّة خارجية ؛ ولكن قانون العلية — كما لاحظ هو نفسه بحق — إنما هو قانون أولىّ a priori بمعنى أنه وظيفة من وظائف ذهننا نفسه ، وبالتالى فإنه قانون ذاتى محض » . ومعنى هذا أن مبدأ العلية لا يملك أية قيمة موضوعية ، وبالتالى فإنه لا يصدق على الأشياء فى ذاتها . وتبعاً لذلك فإن هذا الفرض التعسفى القائل بوجود « شيء » مستقل تماما عنا إنما هو فرض خاطئ يستند فى صميمه إلى عملية تطبيق غير مشروع لمبدأ العلية . وهذا ما حدا بشوبنهاور إلى القول بأن افتراض وجود عالَمٍ مستقل عنا يمثل فى كل فلسفة كانْت نقطة الضعف الأساسية ، أو هو على حد تعبيره « كعب أخيل » فى الفلسفة النقدية بأُسرها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن شوبنهاور يواجه كانْت بقياس الإحراج التالى فيقول : إما أن تكون إحساساتنا ذاتية بحتة ، وعندئذ لن يكون فى وسعنا أن نسلم بوجود « شيء فى ذاته » ، وإما أن نسلم بوجود « شيء فى ذاته » ، وعندئذ لا مناص لنا من الاستناد فى هذا الحكم إلى مبدأ العلية (ما دام الشيء فى ذاته هو علة إحساساتنا) ، وعندئذ لن يكون أمامنا سوى أن نسلّم بأن لمبدأ العلية قيمة موضوعية . ولهذا يقرر شوبنهاور أنه ليس فى وسعنا سوى أن نرفض هذه « المثالية الناقصة » التى دعا إليها كانْت باعتبارها موقفا هجينا مختلطا نصْفُه « واقعى » ونصفه « مثالى » .

فإذا ما تساءلنا : هل تناقض كانْت بالفعل مع نفسه ، أو هل انتقل كانْت بالفعل من المثالية الخالصة إلى ضرب من الواقعية المستترة أو المُقَنَّعَة ، وجدنا أن آراء مؤرخى الفلسفة قد تفرقت حول هذا الشأن ، فقال بعضهم من أمثال : Michelet ، و Kuno Fisher ، و Rosenkranz — ميشيليه ، وكيونو فيشر ، وروزنكرانتس بأن شوبنهاور كان محقا فى اعتاده للطبعة الأولى من كتاب « نقد العقل الخالص » ، بينما ذهب البعض الآخر منهم من أمثال ايبرفيج Ueberweg وبول جانيه Paul Janet إلى القول بأن الطبعة الثانية من « نقد العقل الخالص » هى وحدها التى تمثل روح المثالية الكانْتية . والظاهر أن معظم الخلط الذى حدث فى هذا الصدد ، قد نتج عن استخدام كانْت لكلمة « موضوع » بطريقة غامضة تدعو إلى اللبس : فإننا نراه تارة يعنى بهذه الكلمة ضربا

من الخواء المحض أو العدم الخالص الذى هو دون متناول الفكر ، فى حين نجده تارة أخرى يعنى بهذه الكلمة وجوداً واقعيا شبيها بما أطلق عليه بعض الفلاسفة اللاحقين (من أمثال هربرت سبنسر) اسم الحقيقة المستغلقة . ومهما يكن من شيء فإننا نلاحظ أن شوبنهاور قد أخذ على كانت تذبذبه بين المثالية والواقعية ، فى حين أن منطق مذهبه كان يملى عليه الاتجاه نحو « المثالية المطلقة » .

ولسنا نريد أن نخوض فى تفاصيل نقد شوبنهاور للفلسفة الكانتية ، وإنما حسبنا أن نتوقف عند بعض الملاحظات الهامة التى أبداها شوبنهاور بخصوص بعض القضايا الرئيسية فى النقد الكانتى وهنا نجد شوبنهاور يقرر أن أكبر خدمة أسداها كانت للفكر الفلسفى هى التفرقة التى أقامها بين الظاهرة والشيء فى ذاته ؛ أعنى بين « ما يبدو » وما هو « قائم » فى الواقع نفسه : فقد استطاع كانت عن طريق هذه التفرقة أن يظهرنا على حقيقة هامة ألا وهى أنَّ الفكر يتوسط دائما بين « الشيء » من جهة ، وبيننا نحن من جهة أخرى ، ومن ثم فقد أثبت لنا كانت أنه لا سبيل لنا إلى معرفة « الشيء » على نحو ما هو فى الواقع ونفس الأمر ، صحيح أن كانت لم يفطن إلى أن « الإرادة » هى « الشيء فى ذاته » ، ولكنه مع ذلك — فيما يقول شوبنهاور — قد خطا خطوة حاسمة حينما أظهرنا على أن السلوك الخلقى للإنسان مستقل تماما عن القوانين التى تحكم الظواهر .

ونحن نجد شوبنهاور يشيد بنظرية كانت الترنسندنتالية التى تنسب إلى كل من الزمان والمكان « طابعاً ذاتياً » يجعل منهما « صورتين » أوليين باطنتين فينا ، على العكس مما يفعله الرجل العادى حين ينسب إليهما وجوداً خارجياً مستقلا . ولكن شوبنهاور يأخذ على كانت أنه بمجرد ما ينتقل من دائرة الحدوس الحسية إلى دائرة الذهن فإنه لا يلبث أن يجيء لنكم إلى موضوع معقد ملىء بالتقسيمات الفرعية التى لا تخلو من تعسف وتشويه ، فضلا عما تنطوى عليه من أخطاء منصفية عديدة قد لا تتفق مع فهمنا الحقيقى للمعرفة البشرية ، وهذا هو السبب فى أن شوبنهاور يشبه فلسفة كانت بفن المعمار القوطى الذى كان يحفل بالفروع والتقسيمات ، فضلا عن أنه لم يكن يخلو من تكرار ورتابة .

ونحن نعرف أن كانت قد أرجع أفكار العقل إلى ثلاثة أوهام رئيسية ألا وهى « النفس » و« العالم » و« الله » وشوبنهاور يلاحظ أن هذا التقسيم الثلاثى مجرد تقسيم تعسفى يقوم على ولع كانت بالتقابل أو التناظر ، فى حين أن الفكرتين الأوليين من هذه الأفكار الثلاث مشروطتان بالفكرة الثالثة ألا وهى فكرة الله ، باعتباره العلة الأولى لكل

من النفس والعالم . ومعنى هذا أن النفس والعالم لا يمثلان فكرتين لا مشروطتين ، بل هما فكرتان مشروطتان بفكرة الله . ومن جهة أخرى يلاحظ شوبنهاور أن كانْت فى الحقيقة قد استمد هذه الأفكار اللامشروطة الثلاث من الديانة المسيحية ، لا من العقل وحده ، خصوصا وأنه يلاحظ أن تأثير المسيحية قد بدا واضحا على الفلسفة ، ابتداء من العهد المدرسى حتى فولف . صحيح أنه قد يقع فى ظن الفلاسفة أحيانا أن هذه الأفكار هى وليدة العقل وحده ، ولكن أحداً لا يستطيع أن يزعم أن تطور الفكر الفلسفى وحده هو الأصل فى ظهور هذه الأفكار . ولو كان لنا أن نعود إلى تاريخ الفكر القديم ، خصوصا لدى بعض الشعوب الشرقية وعلى رأسها الهنود ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الكثير من الآراء الفلسفية التى قال بها قدماء فلاسفة اليونان قد صدرت عن أصول شرقية دينية . ولم يكن كانْت فى تمسكه بفكرة الله (حتى ولو كان ذلك على المستوى الأخلاقى وحده) سوى مجرد تابع من أتباع الفكر الدينى المسيحى. وشوبنهاور يناصب « مذهب التأليه » أشد ضروب العداء ، ومن ثم فإننا نراه يرحب بالنقد الكانْتى للاهوت الطبيعى ، مؤكداً أن هذا النقد هو بمثابة قضاء مبرم على كل نزعة تأليهية . ولهذا يقرر شوبنهاور أن الكلمة الأخيرة فى الفلسفة الكانْتية ـــ بشرط أن تُفهم على حقيقتها ـــ إنما هى هذه الحقيقة الرهيبة ، ألا وهى أنه لا بد للفلسفة من أن تكون شيئا آخر مختلفا كل الاختلاف عن ميثولوجيا اليهود والمسيحيين .

وصفوة القول أن شوبنهاور قد سلّم بالنتائج الأساسية الحاسمة للفلسفة النقدية ؛ ألا وهى ضرورة « تحليل العقل البشرى » من أجل تعيين حدوده ؛ ثم استحالة تجاوز دائرة التجربة ، وأخيراً ضرورة التسليم بوجود صُوَرٍ أولية تحكم التجربة البشرية ... ولكن شوبنهاور قد أراد تجاوز الفلسفة الكانْتية ، بحجة أنه لا بد لنا من إقامة ميتافيزيقا جديدة تستند إلى « التجربة » نفسها ، وتكون بمثابة علم للتجربة **ككل** ، أعنى فلسفة كونية « كوسمولوجية » تستند إلى فهم شامل للعالم باعتباره « الواقع » الوحيد الذى ينصبُّ عليه كل تفكير فلسفى ـــ . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول : إن شوبنهاور قد انفصل عن كانْت حين قال بإمكان استخلاص « الحقائق » من « الظواهر » ، وحين ذهب إلى القول بإمكان قيام علم ميتافيزيقى ، حتى فى مجال التجربة المحضة ، على شرط أن يستوعب هذا العلم دائرة التجربة بأسرها ، وأن يعمل على تنظيمها بطريقة منهجية . وهكذا نزل شوبنهاور بالشىء فى ذاته إلى أعماق التجربة ، معلناً أنه ما دام ثمة « شىء » يظهر أو يبدو ، فلا بد من أن يكون هذا الشىء ماثلاً فى صميم التجربة ذاتها . صحيح

أن شوبنهاور قد رفض فكرة « المفارق » أو « المتعالى » — على نحو ما رفضها كانْت من قبل — ولكنه قد استبقى فكرة « الشيء فى ذاته » ، باعتباره تلك « الإرادة » الباطنة فى صميم التجربة . ومن هنا فقد تحوّل النقد الكانْتى — على يد شوبنهاور — إلى ميتافيزيقا تجريبية تجعل من الفلسفة « علم الواقع فى ذاته » ، وتقرر أن مهمة الميتافيزيقا هى معرفة « الأشياء فى ذاتها » ، لا معرفة « الظواهر » التى تبدو على نحوها تلك الأشياء !

ولو أننا — الآن — ألقينا نظرة سريعة على النقد الذى وجهه شوبنهاور إلى الفلسفة الكانْتية ، لتبين لنا — أولا — أن شوبنهاور قد جانب الصواب حين رفض الأخذ بالطبعة الثانية من كتاب « نقد العقل الخالص » ، وحين أصرّ على القول بأن منطق المذهب الكانْتى كان يملى على صاحبه الاتجاه — فى خاتمة المطاف — نحو « المثالية المطلقة » . والواقع أن كانْت لم يتذبذب بين « المثالية » و « الواقعية » — كما زعم شوبنهاور — بل هو قد أراد منذ البداية أن يقدم لنا نوعاً جديداً من « المثالية » : ألا وهى تلك المثالية النقدية أو الصورية أو الترنسندنتالية التى تقرر أن صورة قوتنا الناطقة هى التى تحدّد البناء المعقول للعالم الطبيعى بأسره ، على نحو ما يبدو لنا واقعيًا . وإذا كان فيلسوفنا قد وقف إلى جانب هيُوم حين قال قولته المأثورة : « فى التجربة — وفى التجربة وحدها — إنما تكمن الحقيقة » : « Nur in der Erfahrung ist Wahrneit » ، فإنه مع ذلك قد أكد أن مفهوم التجربة — هو نفسه — ليس مفهوماً تجريبياً ، وأن الذات العارفة ليست واقعة تقبل الملاحظة فى عالم الطبيعة . ونحن نعرف كيف ذهب كانْت إلى القول بأن التجربة — لدى الموجود الناطق — لا تمثل عملية سلبية يقتصر فيها المرء على تقبل الانطباعات الحسية ، بل هى عملية إيجابية يقوم فيها المرء بتأويل تلك الانطباعات الحسية . ولو شئنا أن نبسّط المثالية الكانْتية ، لكان فى وسعنا أن نقول إنها مثالية صورية تزعم أن الفكر — بدون الحسّ — خاوٍ تماماً ، وأن الحسّ — بدون الفكر — أعمى تماماً . ومعنى هذا أن كل من يرى — دون أن يفكر — لا يرى فى الحقيقة شيئا ! ولهذا فإنك لا تستطيع أن تفهم ماذا عسى أن تكون « التجربة » على حقيقتها ، اللهمّ إلا إذا قمت أوّلاً بتحليل الجانب — أو الدور — الذى تقوم به طبيعتنا الناطقة (بوصفنا موجودات مفكرة) فى عملية تنظيم التجربة ؛ وعندئذ سوف تتحقق من أن تجربتك لا تعنى — بالنسبة إليك — أى شيء ، إلاّ لأنك تقوم دائماً بتأويل معطياتها بالرجوع إلى بعض الصور الذاتية أو المخططات المثالية أو القوالب الذهنية : وهذه أشكال أولية ترتدُّ — فى أصلها — إلى طبيعة قوتنا الناطقة . وليست التفرقة التى أقامها كانْت بين « الظاهرة » و « الشيء فى ذاته »

(وهى تلك التفرقة التى أشاد بها شوبنهاور) سوى مجرد تعبير كانتى عن إيمان فيلسوفنا الضمنى بأننا « لا نتعامل ، ولا نستطيع أن نتعامل ، مع أية وقائع تكون مستقلة تماماً عن طبيعتنا »[1] . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن العالم الذى ندركه هو دائما « عالم إنسانى » : لأنه عالم ظواهر ، لا عالم أشياء فى ذاتها . ولو وجدت عقول تدرك الأشياء فى ذاتها ، لما كانت تلك العقول عقولاً بشرية تملك بعض الصور الأولية التى تحكم طريقتها الخاصة فى إدراك الظواهر .

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند مفهوم « الشىء فى ذاته » ، على نحو ما صوَّره لنا كانْت فى تفرقته المشهورة بين « الظاهرة » و « الشىء فى ذاته » . وربما كان الأصل فى حرص كانْت على استبقاء هذه التفرقة هو إيمانه الضمنى بأن ثمة عالماً واقعيا ، حقيقيا ، مستقلاً ، نستطيع أن نطلق عليه اسم « عالم الأشياء فى ذاتها » . وقد كان الظن بكانْت أن يقتصر على القول بأننا نعرف الأشياء على نحو ما تبدو لنا ، ولكنه لم يقف عند هذا الحدّ ، بل راح يؤكد لنا أننا نعرف أيضاً أن هناك أشياء واقعية، حقيقية، مطلقة، على الرغم من أن هذه « الأشياء » لا تبدو لنا ، ولا يمكن أن تبدو لنا بأى حال من الأحوال . وهذا الزعم الكانْتى هو الذى حدا بالكثير من النُّقَّاد إلى التساؤل : ماذا عسى أن تكون تلك « الأشياء فى ذاتها » التى لا نعرف عنها إلاَّ النزر اليسير ، ولكننا فى الوقت نفسه نعرف عنها الشىء الكثير ؟! أمَّا أنَّنا نعرف عنها الشىء الكثير ، فذلك لأنها وإن كانت لا تبدو لنا على الإطلاق فى صميم تجربتنا ، فضلا عن أننا لا نستطيع بأى حال من الأحوال أن نتحقق من وجودها (على نحو ما نتحقق ـــ مثلاً ـــ من وجود الوقائع الظاهرية) ، إلاَّ أننا نعرف مع ذلك ـــ بوجه ما من الوجوه ـــ أنها موجودة بالفعل . وأمَّا أننا لا نعرف عنها إلا النزر اليسير ، فذلك لأننا وإن كنا نعلم أنها موجودة ، إلاَّ أننا لا نستطيع ـــ بأى حال من الأحوال ـــ أن نعرف ماذا عساها أن تكون ـــ على وجه التحديد ـــ ، طالما كان لنا بقاء على ظهر هذه الأرض ، وطالما بقيت معرفتنا مشروطة بشروط كل معرفة بشرية[2] . ولعلَّ هذا ما حدا ببعض الفلاسفة اللاحقين على كانْت

(١) Cf. J. Royce; "**Lectures on Modern Idealism,** " New - Haven, Yale University Press, 1964, pp; 24 - 25.

(٢) رويس : المرجع السابق (« محاضرات فى المثالية المحدثة ») طبعة سنة ١٩٦٤ ، المحاضرة الثانية ، ص ٤١ .

إلى التخلى نهائيا عن مفهوم « الشيء فى ذاته » ، باعتباره مفهوماً متناقضاً لا يقبل أية صياغة عقلية مقبولة .

والحق أن « الشيء فى ذاته » — كما قال هيجل بحق — إنما هو تجريد أجوف يندّ عن كل تفكير ، خصوصاً وأنه ليس فى وسعنا أن نقول عنه أى شيء على الإطلاق ! صحيحٌ أن « الشيء فى ذاته » قد يبدو لنا بمثابة الأفق العقلى الذى يمثل هدفاً يصوّب نحوه الفكر كل ذخيرته ، ولكنه فى الحقيقة — كما لاحظ هيجل — مبدأ باطن فى صميم الفكر نفسه وحينما قال كانت نفسه بأن الذات الحقيقية ليست مجرد ظاهرة ، بل هى شيء أكثر من كل ما يقدّمه لنا الوعى الحاضر ، فإنه قد فتح بذلك السبيل أمام هيجل للقول بأن « الذات » هى « المبدأ المطلق لكل معرفة » . وهيجل يقرر هنا أنه لو كان « الشيء فى ذاته » حقيقة منيعة لا سبيل أمام الفكر لبلوغها على الإطلاق ، لما كان لهذا « الشيء » أدنى وجود بالنسبة إلينا . ولكن الواقع أن « الشيء فى ذاته » يقبل أن يكون « شيئا بالقياس إلينا » ، والمشكلة كلها إنما تنحصر فى ضرورة العمل على إثراء المعرفة الموجودة لدينا عنه . وربما كان الخطأ الأكبر الذى وقع فيه كانت — فيما يزعم هيجل — أنه قد أحل التجريد الأجوف للشيء فى ذاته ، محل المسار الحىّ لمعرفتنا البشرية فى سعيها المستمر نحو تعمق الأشياء(١) .

والرأى عندنا أنه إذا كان تاريخ الفلسفة قد شهد فلسفات — كالرواقية ، والأسبينوزية ، والهيجلية — يصح أن نطلق عليها اسم فلسفات الحكمة (على اعتبار أن الحكمة هى المعرفة المطلقة) ، فإنه قد شهد أيضاً فلسفات أخرى — كالكانتية مثلاً — قد يصح أن نطلق عليها اسم فلسفة الحدود philosophie des limites . والواقع أن كانت هو الفيلسوف الذى استطاع أن « يفرقع » — إن صح هذا التعبير — مفهوم « الحكمة » ! وهو قد فعل ذلك على نحوين : فقد رأيناه أولا يُنصّب من « الأشياء فى ذاتها » موضوعات لا تقبل المعرفة الفلسفية ، ويقرر أنها ليست سوى مجرد موضوعات للإيمان الفلسفى أو الاعتقاد العقلى ، مما جعله يقول بوجود الله ، دون أن يسوّغ للإنسان أن يضع نفسه موضع الله . ومعنى هذا أنّ كانت قد استعاض عن الفلسفة التى تحكم على الأشياء من وجهة نظر الله ، بفلسفة أخرى تحكم على الأشياء من وجهة نظر الإنسان .

---

(١) ارجع كتابنا « هيجل أو المثالية المطلقة » القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٠ ص ١٠٧ — ١٠٨ .

ولئن كنا — فى نظر كانْت — لا نعرف « الشىء فى ذاته » ، إلاّ أننا نتعقله بالقدر الذى يجعل منه موضوعاً يلعب دوراً سلبيا هو دور « الحدّ » limite ؛ ويمثل — بالتالى — تكذيبا لمزاعم الظاهرة حين تحاول أن تتعادل مع الوجود l'être . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفية الكانْتية هى فلسفية موجودٍ متناهٍ ، محدودٍ ، لا بد له من أن يواصل — إلى غير ما حدّ — جهده فى المعرفة ، عالماً فى الوقت نفسه أنه لن يكون فى وسعه قط أن يصل إلى أية معرفة مطلقة !

ثم إننا نلاحظ — ثانياً — أن كانْت حين أعلن أنه ليس هناك سوى شىء واحد يُعَدّ خيراً على الإطلاقَ ، إنْ فى نطاق العالم ، أم خارج نطاق العالم ، ألا وهو الإرادة الخيرة ، فإنه قد نقل — بذلك — مبدأ الأخلاق من دائرة العقل إلى دائرة الإرادة . ومعنى هذا أن هناك — فى نظر كانْت — « وجوباً » devoir - être لا سبيل لردّه أو إرجاعه إلى « الوجود » l'être . وتبعاً لذلك فإن العالم الكانْتى — سواء أكان ذلك بالقياس إلى العقل أم بالقياس إلى الإرادة — إنما هو عالم وجوب يحفل بالمهامّ أو الالتزامات . وهنا يكمن السرّ الأصلى فى ذلك الفشل الميتافيزيقى الذى يتهدد — باستمرار — العالم الكانْتى : فإن كُلاً من عالم المعرفة وعالم الإرادة — عند كانْت — لا يمثل عالماً جاهزاً مُعدًّا من ذى قبل ، بل هو عالم ناقص ما يزال يفتقر إلى التكوين ! وليس فى استطاعتنا أن تصنع هذا العالم أو ذاك ، دون أن نصطدم بالفشل ، فلا بد لنا إذن من التسليم بأن العالم الكانْتى عالم ناقص — غير مكتمل — لأنه عالم بشرى ما يزال دائماً فى دور التكوين[١] !

وهنا نجد أنفسنا بإزاء ضرب من النسبية الفكرية التى تجعل من الفلسفة الكانْتية اعتراضاً دائماً ضد كل محاولة ميتافيزيقية من أجل استخدام العقل فى حل بعض المشكلات التى تواجهه ، وفى مقدمتها مشكلة الوجود ، ومشكلة الله ، ومشكلة قدم العالم ، وغير ذلك من المشكلات الأنطولوجية والميتافيزيقية . والظاهر أن النقد الكانْتى قد أشاع فى الأجواء الفلسفية ضرباً من الإرهاب ، فأصبح الكثيرون يَدْمغون بالسذاجة كل من يحاول التصدّى للبحث فى إحدى المشكلات الميتافيزيقية التقليدية ، وكأنما هو متكص — أو مرتكس — يحاول الارتداد إلى ما قبل العهد النقدى ! ونحن نعرف أن

---

(١) **Jean La Croix : "Kant et le Kantisme," Paris, P. U. F., No. 1213 (Que - Sais - Je ?), 1967.**

كانْت حين هاجم الميتافيزيقا الكلاسيكية ، فإنه لم يهاجم فى الحقيقة سوى تلك الميتافيزيقا الدوجماطيقية التى عرفها ، ألا وهى ميتافيزيقا ليبنتس وفولف . ومن هنا فقد يكون من خطل الرأى أن نتصوّر أن النقد الكانْتى للميتافيزيقا يصدق على كل أشكال الميتافيزيقا ، بما فى ذلك ميتافيزيقا أرسطو ، والقديس توما الأكوينى ، وابن سينا ، وألبير الكبير ، ودُنْس سكوت ، وغيرهم . والواقع أن النقد الكانْتى لا ينسحب إلا على المذاهب الميتافيزيقية التى اصطنعت فى تفكيرها المنهج الاستنباطى ، كالمذهب الديكارتى الذى اتخذ نقطة انطلاقه من بعض « الأفكار الفطرية » (مثلاً) . هذا إلى أن النقد الكانْتى قد قام على بعض الافتراضات الأولية التى سلّم بها كانْت تسليماً ، فى حين أنها قضايا ظنية تقبل المناقشة ، كما سيتبين لنا بوضوح فيما يلى . وإذا كان فيلسوفنا قد أخذ بتلك الافتراضات ، دون أن يُعَنّى نفسه بمناقشتها ، فذلك لأنه قد ورثها عن التقليد الفلسفى الذى كان سائداً فى عصره ، فلم يكن فى وسعه أن يشكّ — لحظة — فى صحتها . وسنرى فيما بعد إلى أى حدّ كان وَضْعُ كانْت لمشكلة المعرفة متأثرا بالتراث الفلسفى الخاصّ الذى انحدر إليه من أسلافه المباشرين وغير المباشرين (بما فيهم ديكارت ، وليبنتس ، وفولف ... إلخ) .

ولو أننا عمدنا الآن إلى الكشف عن بعض تلك الافتراضات الأولية التى سلم بها كانْت تسليما ، لوجدنا على رأسها فهمه لطبيعة « العقل » ، وتصوره لمفهوم « المعقولية » . وآية ذلك أن كانْت قد افترض أننا نستطيع أن نقوم بنقد العقل ، قبل القيام بعملية استخدامه بطريقة فعلية ، وكأن العقل مجرد عضو نستطيع أن نقوم بتشريحه ، فى استقلال تام عن نشاطه الوظيفى أو فاعليته الحقيقية . وفات كانْت أن النقد الصحيح للعقل إنما هو ذلك الذى يكون بمثابة تأمل للنشاط الذهنى أثناء قيامه بوظائفه ، أو خلال ممارسته لفاعليته . والواقع أن العقل لا يمثل موضوعاً نُحَلّله ، أو شيئا نشرّحه ، بل هو فاعلية تمارس ، أو نشاط ذهنى ندرك عن طريقه ما هو موجود فى الواقع . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فعل الذهن (أو العقل) يمثل علاقة حية ، فلا موضع للنظر إلى « العقل » باعتباره « عضوًا » ، لأننا عندئذ نقطع الوشائج التى تربط الذات العارفة بالموضوع المعروف ، فى حين أن المعرفة نفسها لا تزيد عن كونها مجرد صورة من صور الترابط ، أعنى أنها علاقة . والظاهر أن كانْت قد ارتكب — بالنسبة إلى فعل المعرفة — نفس الخطأ الذى ارتكبه قديماً زينون الإيلى — بالنسبة إلى الحركة — وكما أننا نواصل التنفس ، ونستمر فى عمليات الهضم والتمثل ، دون أن نعرف — على وجه

التحديد ـ ماذا عسى أن يكون التنفس ، أو كيف يكون الهضم أو التمثل ممكناً ، فكذلك لا بد لنا من أن نستمر فى عملية المعرفة ، دون أن نكون قد عرفنا ماذا عسى أن تكون طبيعة العقل . وقد يكون فعل المعرفة ـ بالنسبة إلينا ـ فعلا عجيباً لا يقل غموضاً أو إعجازاً عن فعل الحياة ، ولكن ليس من حقنا أن نتوقف عن ممارسة نشاطنا الذهنى بدعوى أنه لا بد لنا ـ بادئ ذى بدء ـ من القيام بنقد أوّلى لملكة العقل! وربما كان الخطأ الأكبر الذى وقع فيه كانْت أنه نظر إلى « العقل » على أنه ملكة أولية à'priori جاهزة ، أو معدة من ذى قبل ، فى حين أن « العقل » ليس عضواً أو شيئاً يقبل المعرفة بطريقة أولية سابقة على تجربة ، بل هو نشاط فعّال ، أو ممارسة حية ، لا تُفهم إلاّ من خلال احتكاكها المستمر بعالم الواقع أو دائرة التجربة . ولعلّ هذا هو السبب فى أن مفهوم « المعقولية » عند كانْت قد بقى مفهوماً ناقصاً قاصراً : لأن « المعقولية » لا تتحدَّد بطريقة أولية ، صورية ، بل هى تتحدّد من خلال علاقة العقل بالواقع ، أو صلة الذهن بالتجربة . وحينما أفاض بعض الفلاسفة ـ وعلى رأسهم برجسون ـ ، وبعض علماء النفس ـ وفى مقدمتهم منكوفسكى Minkovski ـ فى الحديث عن المعقولية باعتبارها « دالة الواقع » : la fonction du réel ، فإنهم كانوا يعنون بذلك أن المعقولية الحقيقية هى تلك التى تحترم الواقع ، وتتحدد بمقتضى علاقتها بالتجربة . وهذا ما فطن إليه أرسطو من قديم الزمان حينما أراد للفلسفة أن تنطلق من التجربة ، لكى تعمد من بعد إلى تحليل المعطيات التجريبية ، حتى تتعقّلها على نحو سَليم ، دون أن تضع أى حدّ أمام عملية « التعقل » ، طالما كانت نقطة انطلاقها هى ما تقدّمه لها التجربة .

وربما كان فى استطاعتنا أيضا أن نقول إن من بين الافتراضات العديدة التى صدرت عنها الفلسفة النقدية فهم كانْت الخاص للميتافيزيقا باعتبارها « خروجاً عن دائرة التجربة » ، و « تطبيقاً لاستعمال العقل خارج نطاق التجربة » ، و « امتداداً بالمعرفة البشرية إلى ما وراء كل حدود التجربة الممكنة » ، و « استدلالا ننتزع فيه من العقل كل مادة ، وكل عون يجيئه من قبل التجربة » ، و « تعالياً تامًّا على كل ما تقدمه لنا التجربة من معلومات » ... إلى آخر تلك التعبيرات التى كثيراً ما نلتقى بها فى المقدمتين اللتين صدَّر بهما كانْت لكتابه « نقد العقل الخالص » . وقد سبق لنا أن قلنا إن الفكرة التى كونها كانْت لنفسه عن « الميتافيزيقا » لم تكن تتفق إلا مع تلك المذاهب المثالية ، الاستنباطية ، التى عرفها فى عصره ، ألا وهى المذاهب الميتافيزيقية التى ركبها أصحابها بطريقة أوَّليَّة (أو قَبْلية) ، لا فى استقلال عن التجربة فحسب ، بل إلى جانب التجربة

أيضاً . ولئن يكن النقد الكانتى على حق ، حين نكون بصدد أمثال هذه المذاهب الميتافيزيقية الأولية — كما أسلفنا — إلاّ أنه يجانب الصواب حتما ، حين نكون بصدد مذاهب ميتافيزيقية أخرى ترفض منذ البداية القيام بمجموعة من الاستنباطات العقلية انطلاقاً من مبادئ سابقة قد تم وضعها بطريقة أولية (قبلية) . والحق أن أصحاب هذه المذاهب لا يريدون أن يخرجوا من نطاق التجربة ، أو أن يتحاموا بأنفسهم عن المعطيات التجريبية ، فلا موضع لاتهامهم بأنهم يشبهون الطير الذى قد يتوهم أنه يستطيع أن يطير على نحو أفضل لو لم يكن يجد تحت جناحيه مقاومة الهواء ! وإنما كل ما يريده أصحاب هذه المذاهب هو الارتكاز على التجربة ، والعمل على اكتشاف عالم التجربة بكافة الوسائل التى يجدها المرء بين يديه ، من أجل الوصول إلى معرفة هذا العالم على أحسن وجه ممكن . وهذا ما فعله (مثلاً) كل من أرسطو قديما ، وبرجسون حديثاً ، حينما حاول كل منهما أن يتعقل الواقع ، على نحو ما هو معطًى لنا فى صميم تجربتنا ، ماضياً فى هذه المهمة حتى النهاية ، محاولاً — دائماً — الإجابة على ما يقدمه لنا الواقع من مشكلات عقلية . فلم يكن رائد هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين أن يضيفوا أى شىء كائنا ما كان إلى الواقع ، بل كان رائدهم أن يكتشفوا ما « يتضمنه » الواقع ، ومما « يستلزمه » ، وما « يفترضه » ، وما « يتطلبه » ، وما « يقتضيه » لكى يكون ما هو كائنه ، وما « يكمن » فيه ، وما « يعمل » عمله باستمرار فى باطنه ... إلخ . ولعلّ هذا هو السبب فى أن دعاة هذه النزعة الميتافيزيقية التجريبية قد رحبوا دائماً بالعلم ، خصوصاً فى صورته المعاصرة التى تؤمن بقيمة العقل . والواقع أننا لو نظرنا إلى العلوم الوضعية الحديثة ، لما وجدنا لديها أى شكل من أشكال النزعة الارتيابية ، أو أى ميل نحو الاتجاه اللاعقلانى . وآية ذلك أن العالم الذى يتخذ نقطة انطلاقه من التجربة ، يجد فى نفسه من الجرأة ما يستطيع معه أن يستبق التجربة ؛ ثم لا تلبث التجربة أن تجىء مؤيدة له فى توقعاته المسبقة . ومعنى هذا أن « العلم » — فى صورته المعاصرة — قد أصبح بعيداً كل البعد عن التصوّر التجريبى المحض للعلم . صحيح أن العلم الحديث ينطلق من المعطيات التجريبية ، لكى لا يلبث أن يرتد إليها باستمرار ، ولكنه فى الوقت نفسه علم « عقلانى » ، دون أن يكون ذلك على الطريقة الديكارتية التى كانت تتوهم إمكان استخلاص (أو استنباط) الفيزياء من الميتافيزيقا ، بل على الطريقة الأرسططاليسية التى ترى فى العلم عملا مشتركا يقوم به كل من « العقل » و « التجربة » .

ونحن لا ننكر أن كانْت قد انطلق — فى وضعه للمشكلة النقدية — من إيمانه بالعلم ،

وثقته باليقين العلمي ، ولكننا نلاحظ — مع ذلك — أن فهم كانْت للعلم قد جاء متأثرا ببعض التصورات الفلسفية التى كانت سائدة فى عصره ، كما يظهر بوضوح من تصوّر كانْت لمبدأ العلية باعتباره مبدأ تأليفيا أوليا ، لا مجرد مبدأ تحليلىّ . ونحن نعرف كيف أن الكثير من الفلاسفة قد شكوا فى إمكان قيام أحكام تأليفية (تركيبية) أولية apriori ، بحجة أنه ليس ثمة فكرة واحدة من أفكارنا لا ترجع عناصرها إلى العالم المحسوس ، أو لا تستمدّ مكوّناتها من صميم التجربة . ومن هنا فقد لقيت نظرية كانْت فى « الأحكام التأليفية الأولية » معارضة شديدة من جانب الكثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، خصوصاً من بين جماعة الباحثين المتأثرين بأرسطو والقديس توما الأكوينى[١] . وفضلا عن ذلك ، فقد جاء فهم كانْت للعلية فهما ناقصاً قاصراً : لأنه حذا حذو هيوم فى ردّه للعلية إلى مسألة « التعاقب فى الزمان » ، وكأن علاقة السَبَبِيَّة هى مجرد علاقة بين « قبل » و « بعد » . وفات كانْت أن « العلية » شيء آخر مختلف تمام الاختلاف عن هذا « التعاقب الزمنى » الذى وسمه فيلسوفنا بطابع الضرورة . والواقع أن كانْت قد ساير هيوم فى تصوّره الخارجى extrinséciste للعلية ، فاقتصر على النظر إلى الظواهر « من الخارج » ، دون أن يقوم بأى تحليل علمى ، باطنّى ، من أجل فهم تلك الظواهر فهماً وجوديًا عميقاً ، أعنى بالوقوف على مبرّرات وجودها raisons d'être . وحينما زعم هيوم أن شروق الشمس غداً ، واستحالة تنفّس الإنسان فى الماء ، وانفجار المواد المفرقعة ، واحتياج الإنسان إلى الخبز فى غذائه : هى جميعاً مجرد وقائع ليس علينا سوى أن نلاحظها ، فإنه لم يفطن إلى أن مهمة التحليل العلمى إنما تنحصر — على وجه التحديد — فى العمل على فهم تلك الظواهر فهماً عميقاً . ولا شك أن تصوّر هيوم للظواهر على نحو خارجى محض هو الذى حال بينه وبين فهم علاقة العلية الواقعية التى تربط الظواهر بعضها ببعض . ومن هنا فقد بدت الظواهر لهيوم مجرد « علاقات خارجية » لا سبيل إلى فهم أسبابها الدفينة : لأن الفيلسوف الإنجليزى لم يشأ لنفسه أن يقوم بأى جهد علمى تحليلىّ ، فى سبيل تعمّق مضمون الظواهر ، دون الاقتصار على النظر إليها « من الخارج » نظرة المتفرّج المتأمّل ذى العيان السطحىّ العابر ! وحسبنا أن نعود إلى الكثير من الأمثلة التى ضربها لنا هيوم فى كتابه « بحث فى الفهم البشرى » ، لكى نتحقق من أنه لم يَرَ فى العلية سوى عملية تعاقب زمنى ، تخلو تماماً من كل ضرورة

---

(١) R. Jolivet : « **Traité de Philosophie** », t. III., Lyon, 1960, p. 135.

باطنية ، لمجرد أن الملاحظة لا تظهرنا على « وجود » قوة تنتقل من العلة إلى المعلول ، فتكون هي المسئولة عن حدوث الظاهرة ! وغنيّ عن البيان أن كل من يقتصر على النظر إلى الظواهر الطبيعية من الخارج ، لا بد من أن يجد نفسه عاجزاً عن فهم كيفياتها الحقيقية ، وبالتالي فإنه لن يستطيع الوصول إلى معرفة « الآثار » أو « المعلولات » التي لا بد بالضرورة من أن تترتب عليها . وهكذا نرى أن كانْت قد جانب الصواب حين ساير هيوم في فهمه لمبدأ العلية لأن هذا الفهم الخارجي المحض لا يتفق في شيء مع ما يتطلبه التحليل العلمي الدقيق للعلاقات الدفينة القائمة بين الظواهر الطبيعية . ولا غَناءَ فيما من أن مبدأ العلية مبدأ تحليلي أولي : لأنه ليس في وسع العقل ، ولا التجربة ، أن يمدنا بالوسيلة اللازمة للقيام بعملية الضبط أو المراجعة ، ومن ثم فإن الحكم التأليفي الأولي لا بد من أن يظل — على حد قول البعض — مجرّد « حكم » أعمى aveugle[1] .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل — مع الكثير من النقاد — فنقول : أمن الحق أن هناك بالفعل أحكاماً أولية تأليفية (أو تركيبية) ؟... إننا نعرف — بطبيعة الحال — أن النقد الكانْتي — بأسره — يرتكز على التسليم بوجود أحكام تأليفية أولية ، ولكن هذه المسلّمة التي استند إليها كانْت في إقامة صرح نظريته في المعرفة ، قد وُضِعَتْ موضع الشك من جانب الكثير من الباحثين . صحيحٌ أن بعض المناطقة المحدثين قد سايروا كانْت في القول بوجود « أحكام تحليلية » ألا وهي تلك الأحكام التي يكون المحمول فيها متضمناً منذ البداية في الموضوع ، على غرار القضية القائلة بأن ا هي ا ، ولكن الكثير من الباحثين قد ظلوا ينظرون إلى أمثال هذه القضايا — على نحو ما كان يفعل المدرسيون — على أنها مجرد « قضايا زائفة » أو « أشباه قضايا » . والحق أن الأحكام التحليلية إنما هي تلك الأحكام التي يكون فيها التأليف بين المحمول والموضوع ضروريًّا ، بحكم ما يتطلبه الشيء (أو الموضوع) ذاته . ولكنْ ، لما كان فيلسوفنا ردّ الأحكام التحليلية إلى القضايا التكرارية (التي هي من قبيل تحصيل الحاصل) ، فقد وجد نفسه مضطراً إلى اعتبار شتى الأحكام الأخرى الضرورية (مثل القضية القائلة بأن ٧ + ٥ = ١٢ ، أو القضية القائلة بأن لكل ما يشرع في الوجود علة أو سبباً) مجرد أحكام تأليفية أولية ، بمعنى أنها عبارة عن تأليفات (أو تركيبات) تحققت خارج نطاق التجربة ؛ الأمر الذي حدا بكانْت

---

(١) C. Tresmontant : « Comment se pose aujourd' hui le problème de L'existence de Dieu. », Paris, Seuil, 1971, - pp, 60 - 61.

إلى وضع نظريته الخاصة فى الصور الأولية للحساسية والذهن . وهكذا يتبين لنا أن نظرية كانْت فى الصور الأولية تستند إلى فرض مسبَّق خاطئ ، ألا وهو القول بوجود أحكام تأليفية أولية مزعومة !

ثم إننا نلاحظ — من جهة أخرى — أن كانْت قد انطلق — فى حله للمشكلة النقدية — من مذهب خاص فى « التصوّر » أو « المعنى الكلى » ، ألا وهو المذهب الاسمى الذى دعا إليه فى العصور الوسطى أوكّام Occam . ونحن نعرف أن هـذا تجاه الاسمى أو التصورى كان ينسب إلى الكليات وجوداً ذاتيا باعتبارهـا « أسماء » أو مجرد « تصورات » قائمة فى ذهننا فقط ، دون أن يكون لها أى وجود حقيقى أو موضوعى فى العالم الخارجى . وحينما قال كانْت بأن « التصوّر » ، أولى أولية مطلقة ، وأنه ليس مستمدًّا من التجربة بأى حال من الأحوال ، فإنه قد نحا بذلك منحىً اسميا محضاً فى فهمه للكليات أو التصورات . ولا غرو ، فقد ذهب كانْت إلى أن أى تجريد يقوم به العقل فى نطاق المحسوس لا يمكن أن يوصلنا إلى تصورات تعدو مستوى المعرفة الحسية ، لأننا مهما ارتفعنا فى سلّم التجريد ، بل مهما أوغلنا فى هذه العملية إلى غير ما حد ، فإننا لن نصل إلا إلى تصورات حسية (أو مجرد صور محسوسة images) . وواضح من هذا الزعم أننا هنا بإزاء « مصادرة على المطلوب الأول » : لأنا ننكر من جهة إمكانية قيام أى تجريد ميتافيزيقى (أو حدس عقلى) ، ثم نعود فنقرر من جهة أخرى أن أى تجريد نقوم به فى دائرة المحسوس لن يوصلنا بالتالى إلا إلى محسوس ، فى حين أن المشكلة الأصلية — على وجه التحديد — إنما تنحصر فى معرفة السبب الذى من أجله لا تستطيع التجربة أن تمدنا بتعميمات تكون مشتقة من صميم الواقع التجريبى بما فيه من صور حسية . ومعنى هذا أن النقد الكانْتى — بأسره — يرتكز على هذه المصادرة الأولية التى أدت بفيلسوفنا إلى التمييز بين أحكام تحليلية وأخرى تركيبية (أو تأليفية) أولية(١) .

وقد يكون من الطريف — فى هذا الصدد — أن نشير إلى المحاولة التى قام بها أحد الباحثين المعاصرين — ألا وهو الأستاذ جان فال Jean Wahl — من أجل العمل على استخراج المصادرات الضمنية التى استند إليها الفكر الكانْتى ، خصوصاً فى المجال الإبستمولوجى . وهنا نجد هذا الباحث يضع على قمة تلك المصادرات الافتراض الكانْتى القائل باستحالة قيام حدس عقلى ، مؤكدا أن معظم الفلاسفة اللاحقين على

---

(١) Cf Jolivet : « **Traité de Philosophie** », t. III., 1960, pp. 153 - 154.

كانْت قد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى رفض هذا الافتراض باعتباره مسلّمة خاطئة لا موجب للأخذ بها . ثم هناك ثانياً — فيما يقول چان فال — التفرقة التى أقامها كانْت بين « الظواهر » و « الأشياء فى ذاتها » ، مستنداً فى ذلك إلى الزعم بأنه ما دام ثمة « ظواهر » ، فلا بد بالضرورة من أن تكون هناك « أشياء فى ذاتها » . ومن الواضح أن هذه التفرقة — كما أسلفنا ، وكما يقرر أيضاً چان فال — تقوم على تطبيق غير مشروع لمبدأ العلية الذى لا ينسحب إلاّ على عالم التجربة (مثله فى ذلك كمثل سائر مقولات الفهم) . ثم هناك — ثالثاً — تلك التفرقة المعروفة التى أقامها كانْت بين « الصورة » و « المادة » ، وهذه أيضاً — فى رأى فال — تفرقة خاطئة قد عملت نظرية الجشطلت الحديثة على تشكيكنا فى قيمتها .

وأما إذا انتقلنا إلى تفاصيل الفلسفة الكانْتية — فيما يقول فال — فإننا سنجد أن كانْت قد التجأ — فى وضعه لقائمة المقولات — إلى التقسيم الأرسطالى للأحكام ، وإن يكن عدَّل منه فى بعض المواضع . والمتأمل فى القائمة الكانْتية للمقولات لا يسعه سوى أن يتساءل : أكان من الضرورىّ لكانْت أن يتقبل من أرسطو تصنيفه للمقولات على هذا النحو ؟ بل أكان لزاماً على كانْت أن يأخذ بنظرة أرسطو إلى القضية باعتبارها عملية ربط لموضوع بمحمول ؟ ألم يكن فى وسع كانْت أن يدخل فى اعتباره وجود أنواع أخرى من القضايا (كقضايا « الوضع » position مثلاً ، أو كالقضايا اللاشخصية) لا ترتد فى شكلها إلى الصورة التقليدية للحكم ؟... ويمضى فال إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن من الممكن أيضاً أن نثير الكثير من الشكوك حول إمكانية تقسيم الأحكام إلى أحكام تحليلية وأخرى تركيبية (أو تأليفية). وآية ذلك أننا نستطيع أن نقول — بمعنى من المعانى — إن كل حكم لا بد من أن يكون تركيبيا (أو تأليفيا) ، كما أننا نستطيع أيضا أن نقول مع ليبنتس (أو على الأقل مع بعض أصحاب النظريات الرياضية) إن كل حكم هو — بمعنى ما من المعانى — حكم تحليلىّ . وأما رسل فقد لاحظ — من جانبه — أنه ليس أمعن فى الخطأ من القول بوجود أحكام تأليفية وأولية معاً : لأنه إذا كان الحكم تأليفيا فإنه لن يكون — ولا يمكن أن يكون — أوليا فى الآن نفسه . ولهذا فقد ذهب رسل إلى أن الأحكام التأليفية الأولية هى محض خرافة من خرافات الفكر الكانْتى ! وفضلاً عن ذلك ، فإن هناك اعتراضات كثيرة يمكن أن توجّه إلى الطريقة التى اتبعها كانْت فى استنباطه الترنسندنتالى للمقولات : لأن كانْت لم يبين لنا كيف يمكن تطبيق هذه المقولات على الكثرة الحسية التى تتسم بطابع الاختلاط

واللاتحدّد . هذا إلى أن ما قاله كانْت عن التماثل الثانى من « تماثلات التجربة » لا يخلو من تسليم ضمنى بوجود شيء مستقل تمام الاستقلال عن الفكر . ولا شك أيضاً أن كانْت حين أعطى مكان الصدارة لنظرية المعرفة ، فإنه قد نسى أو تناسى أن كل مذهب إبستمولوجى يفترض ضمناً مذهباً أونطولوجياً معيناً ، كما يظهر بوضوح من الافتراضات الأولية التى قامت عليها فلسفة كانْت النقدية فى مجال « نظرية المعرفة »(١) .

ونحن نعرف كيف أن كانْت قد ثار دائماً — وبكل شدّة — على كل اتهام له بالمثالية الذاتية ، ولكننا نجده — مع ذلك — يستهدف لهذا الاتهام — من جديد — على يد بعض النُّقَّاد المحدثين ، وعلى رأسهم الفيلسوف الألمانى المعاصر نيقولاى هارتمان (١٨٨٢ — ١٩٥٠) . وعلى الرغم من أن هارتمان نفسه قد وقع تحت تأثير « الكانْتية الجديدة » ، إلاَّ أننا نراه يأخذ على كانْت نزعته الذاتية المتطرفة ، خصوصاً وأن كانْت قد عمد إلى التوحيد بين كل من « الذات » و « المبدأ » Le principle من جهة ، وكل من « الموضوع » و « الحقيقة العينية » concrectum من جهة أخرى ، فى حين أننا هنا بإزاء مجموعتين مختلفتين من « المتقابلات » ، قد لا يكون ثمة موضع للتوحيد بينهما . ومعنى هذا — فيما يقول هارتمان — أن كانْت قد أقام ضرباً من التعارض بين « الذات » باعتبارها مبدأ من جهة ، وبين « الموضوع » باعتباره حقيقة عينية من جهة أخرى ، فى حين أنه قد تكون للذات حقيقتها العينية (ألا وهى التمثلات) ، كما أنه قد يكون للموضوع مبادئه (ألا وهى القوانين التى تجهلها الذات) . وتبعاً لذلك فإن هناك — فى رأى هارتمان — نوعين من المبادىء ، ونوعين من الحقائق العينية ، ولكن النزعة الذاتية المتطرفة عاجزة عن إدراك الازدواج القائم بينهما ، لأنها نزعة تبسيطية لا ترى وجه الخلاف القائم بين هذين النوعين ، ومن ثم فإنها تجعل من « الذات » وحدها « عالم المبادىء » . وفضلا عن ذلك فإن المثالية الكانْتية قد وقعت فى خطأ بالغ حين توهمت أن للموضوع نفسه — لا لمجرد معرفتنا بالموضوع — مبادئه الكامنة فى الذات . وهارتمان يرى أن منشأ هذا الخطأ إنما يكمن فى تناسى المشكلة الأونطولوجية نفسها لحساب « نظرية المعرفة » . وهذا هو الخطأ الذى وقعت فيه معظم النظريات الابستمولوجية فى القرن التاسع عشر حين استخلصت من الطابع الأولى للمقولات ، الحكم بأن لمعرفتنا

---

(١) Jean Wahl : « **Traité de Métaphysique** », Payot, 1953. p. 424.

بالمقولات أيضاً مثل هذا الطابع الأولى . ومن هنا فقد ذهب أصحاب هذه النظريات إلى القول بأن شروط « الأولى » تدرك هى الأخرى « أوليا » . وهذا هو منشأ تلك النزعة الأولانية apriorisme التى زعم أصحابها أن معرفة المقولات سابقة على معرفة الموضوعات . وقصارى القول — فيما يقرر هارتمان — أنه ليس ما يبرر الظن بأن شروط المعرفة لا بد من أن تكون هى نفسها معروفة . صحيح أن هناك معرفة أولية ، ولكن هذا لا يعنى أن تكون شروط المعرفة نفسها معارف ، وبالتالى فلا موضع للتسليم بالطابع الأولى للمقولات ، أو ما يطلق عليه هارتمان اسم « الأولانية المقولية » L'Apriorisme catégorial[1] .

وأما فى مجال الأخلاق ، فإن هارتمان — كما لاحظنا فى موضع آخر — يأخذ على كانْت أنه قد وحَّد بين ما هو « أولى » من جهة ، وما هو « عقلى » من جهة أخرى ، وبين ما هو « لحقى » أو « بعدى » àposteriori من جهة ، وما هو تجريبى أو « مادى » من جهة أخرى ؛ وبذلك ارتكب خطأ منطقياً كبيراً ، لأنه أقام تطابقا بين معادلتين مختلفتين كل الاختلاف . وحجة هارتمان — فى هذا الصدد — هى أنه ليس من الضرورى أن يكون كل ما هو « أولى » أو « سبقى » صوريًّا ، كما أنه ليس من الضرورى أن يكون كل ما هو « بعدى » أو « لحقى » ماديًّا . ومعنى هذا أنه ليس ما يمنع من أن يكون المبدأ الأخلاقى — فى آن واحد — مبدأ أوليا أو سبقيا ، مع كونه فى الوقت نفسه مبدأ ماديا أو مبدأ ذا مضمون . وبعبارة أخرى يقرر هارتمان أن المبدأ الأخلاقى يملك « مادة » أو « مضمونا » دون أن يكون فى ذلك ما يطعن فى طابعه « الأولى » أو « السبقى » . وليس من الضرورى لكل تحديد مادِّىٍّ للإرادة (أعنى لكل تحديد لمضمون الإرادة) أن يكون تحديداً طبيعيا أو تجريبياً صرفاً . وحينما وحَّد كانْت بين « ما هو أولى » من جهة ، و « ما هو صورى » من جهة أخرى ، فإنه لم يكن يتصور إمكان قيام « مادة » أو « مضمون » يصح اعتباره فى الوقت نفسه « أوليا » أو « سابقا على التجربة » ، فى حين أن هارتمان يرى فى « القيم الأخلاقية » — سواء أكانت مادية أم صورية — مبادئ أولية ، كلية ، عامة ، سابقة على التجربة[2] .

وليس يعنينا — فى هذا المقام — أن نتعرض بالتفصيل لنقد هارتمان للفلسفة الأخلاقية

---

(١) Cf. Jean Wahl : « **Traité de Métaphysique** », p. 425.

(٢) N. Hartmann: «**Ethics**», vol. I, ch XII, Critique of Formalism, pp. 168-170.

عند كانتْ (فذلك ما بسطناه بالتفصيل فى موضع آخر)[1] ، وإنما حسبنا هنا أن نقول أن فهم كانتْ « للأولى » Apriori — سواء فى مجال المعرفة أم فى مجال الأخلاق — قد استهدف للكثير من الانتقادات ، خصوصاً من جانب هارتمان الذى لم يجد مبرّرًا للخلط بين « الأولانية » و « الصورية » . وإذا كانت نزعة كانْت العقلانية قد أملت عليه القول بضرورة إرجاع « الأوامر الأخلاقية » إلى « الذات » أو « العقل — حتى تكون مبادئ كلية ، عامة ، أولية ، ضرورية — فإن الكثير من فلاسفة الأخلاق قد ظلوا يتساءلون عما إذا كان من الضرورى التوحيد بين « الأولى » و « الـذاتى » (أو العقلى) ، أو ما إذا كان هذا التوحيد مجرد تورط منطقى ليس ما يبرره . ولعل هذا ما انتهى إليه كل من ماكس شلر ونيقولاى هارتمان حينما ذَهَبَا إلى أن الأخلاق لا تقوم أولا وبالذات على أى قانون عقلى خالص ، بل هى تقوم فى المحل الأول على « الوجدان الأولى بالقيم » . فليس من العسير على الباحث الفلسفى — فيما يقول أمثال هؤلاء الباحثين — أن يستخلص « معرفة أخلاقية » من مثل هذا الوجدان الأولى بالقيم ، ومن ثم فإنه ليس ما يمنعنا من إمكان تصور قيام أخلاق مادية (لا مجرد صورية) يكون موضعها هو « القيم » ، على العكس مما توهم كانْت حين ربط الأخلاق كلها بمفهوم القانـون الصورى المحض .

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى الفلسفة الكانْتية — سواء أكان ذلك فى مجال العقل النظرى أم فى مجال العقل العملى — لوجدنا أن ثمة أفكاراً أساسية تلعب فيها دوراً هاما ، كفكرة العلاقة ، وفكرة الوظيفة ، وفكرة القاعدة ، وفكـرة القانـون ... إلخ . ولنضرب بذلك مثلا فنقول إن الطبيعة — فى نظر كانْت — تمثل نظاماً أو نسقاً من القوانين ، ولكن العقل البشرى هو الذى يقوم بمهمة تنظيم هذا النسق . وعلى الرغم من أن الإنسان — فى رأى كانْت — لا يزيد عن كونه مخلوقاً متناهيا ، إلا أنه يبدو فى وسط هذا الكون المحدود بمثابة السيد الآمر ، أو هو على الأصح ذلك المواطن الأكبر الذى يقوم عقله بعملية تركيب عالم الوقائع . وقد لا يكون كانْت فيلسوفاً دوجماطيقيا (على طريقة العقلانيين الدوجماطيقيين) : فإن من الواضح أنه أرجع كل شىء إلى مجموعة من العلاقات ، فضلا عن أنه قد بدا نسبيا حينما قال باستحالة إدراك المطلق (على الأقل فى مجال العقل النظرى) ، ولكنه مع ذلك قد عاد فاقترب من العقلانية الدوجماطيقية حينما

---

(١) ارجع إلى كتابنا « المشكلة الخلقية » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦٩ ص ٢٠٦ — ٢٠٩

أقام ضرباً من التوحيد بين العقل البشرى والمبدأ العقلى بصفة عامة ، وحينما تصور أنه فى إمكان العقل البشرى أن يجعل من التجربة كلا موحداً قابلا للفهم ... إلخ .

* * *

أما بعد ، فإن الفلسفة — كائناً ما كان منهجها ، وأيًا ما كان اتجاهها — جهد إنسانى يقوم به عقل متناه من أجل إدراك الحقيقة اللامتناهية . ولقد شاء كانْت أن يرد الإنسان إلى تواضعه الأصلى ، فثار على فلسفات الحكمة — أو المعرفة المطلقة — وانتصر لفلسفات الحدود — أو المعرفة النسبية — . ولئن يكن فيلسوفنا قد وافق التجربيين على القول بأنه ليس ثمة « معرفة مطلقة » يمكن أن يتعرف الإنسان من خلالها على ذاته ، أو أن يصل إلى تحقيق ذاته ، إلا أنه لم يذهب معهم إلى حد القول بأنه ليس ثمة مطلق على الإطلاق ، بل هو قد اقتصر على القول بأن المطلق موجود ، ولكنه لا يندرج تحت نطاق معرفتنا ! ولا شك أن كانْت حين اهتم بإبراز « الوهم الترنسندنتالى » الذى طالما وقع الميتافيزيقيون ضحايا له ، فإنه لم يكن يريد من وراء ذلك سوى تنبيه الفلاسفة إلى الخطأ الجسيم الذى طالما ترددوا فيه حين كانوا يحيلون نتاج أخيلتهم وتصوراتهم إلى « أفكار » أو « ماهيات » . ولكن كانْت لم يكن فى الوقت نفسه شكاكا أو لاأدريا ، فإنه كان أعرف الناس بقيمة العلم الرياضى ، ومتانة النتائج التى وصل إليها العلم الطبيعى ، ومن ثم فإنه كان على يقين من قدرة العقل على معرفة بعض الأشياء (بطريقة موضوعية) . صحيح أن معرفة العلم ليست معرفة بالمطلق ، ولكنها على كل حال معرفة يقينية تعبر عن قدرة العقل على بلوغ « الموضوعية » فى دائرة الظواهر (لا الأشياء فى ذاتها) .

وهكذا نرى أن كانْت قد رأى أنه إذا أريد للتفلسف أن يكون عملية جادة ، فلا بد له من أن يتخذ نقطة انطلاقه من عملية « نقد العقل » ، من أجل استيفاء الفكر البشرى داخل حدوده المشروعة . وقد كان النقد الكانْتى بمثابة فاتحة لعهد فلسفى جديد ، فرأينا الكثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يقصرون مُهمَّة الفلسفة على عملية « إعادة بناء العقل » ، كما فعل هوسرل مثلا فى كل فلسفته الفنومنولوجية . ولكن الكثير من الباحثين المعاصرين قد وجدوا فى « العقلانية » الكانْتية صورة ناقصة — أو مشوهة — من صور العقلانية ، لأنهم لم يريدوا أن يسايروا كانْت فى قوله بأن العقل عاجز — ابتداء — عن تناول بعض المشكلات التى تفرض نفسها عليه ، بدعوى أن هذه المشكلات بطبيعتها فوق مستوى المعقولية الميسَّرة له ! وحجة هؤلاء — فى رفضهم للموقف الكانْتى — أنه ليس من حقنا أن نحدد ابتداءً ، أو أن نضع أولياً ، بعض الحدود أمام عملية

المعرفة البشرية ، بل حسبنا أن ندع العقل البشرى ينطلق فى سماء مغامراته الذهنية ، لأننا لن نعرف إلا فى نهاية هذه المخاطرة ، إلى أى حد تستطيع معرفتنا البشرية أن تمضى !.

ويبقى أن نتساءل : هل جانب كانْت الصواب حين أراد للفلسفة أن تجيء على قد العقل البشرى ، بحيث تكون على صورة الإنسان ومثاله ، أم هو قد كان على حق حين دعا الإنسان إلى التفلسف كإنسان ، لا كإلٰه ؟... يخيل إلينا أن فى « النقد الكانْتى » ضرباً من الحجر على العقل البشرى ، خصوصاً وأنه ليس من حق أحد أن يستخدم « العقل » من أجل وضع حد — أو حدود — أمام العقل البشرى ! ألم يستخدم كانْت العقل نفسه من أجل البرهنة على عجز العقل عن معرفة « الشيء فى ذاته » ؟ وإذن أليس فى هذا وحده ما يقطع بأن الثقة الطبيعية التى يضعها الإنسان فى عقله ، لم تتزعزع حتى عند كانْت ؟!

ومرة أخرى نقول:أليس من العبث أن يحاول الفيلسوف وضع « عقلانية » ضد العقل ؟!

[تمت كتابة هذا التذييل فى الخامس والعشرين من سبتمبر سنة ١٩٧٢]

مؤلفات كانت ومقالاته

١٧٤٧ : آراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية ، وفحص للأدلة التى استعان بها الأستاذ ليبنتس وغيره من علماء الميكانيكا بصدد هذا الخلاف .

١٧٥٤ : هل تعرضت الأرض لبعض التغيرات فى دورانها حول محورها ؟

: هل تهرم الأرض ؟ دراسة من وجهة النظر الطبيعية .

١٧٥٥ : التاريخ العام للطبيعة ، ونظرية السماء : دراسة للنظام والأصل الميكانيكى للكون ، وفقا لمبادئ نيوتن .

: مخطط إجمالى لبعض تأملات حول النار .

: تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية .

١٧٥٦ : المونادولوجيا الطبيعية ، مثال لاستعمال الميتافيزيقا بالاشتراك مع الهندسة فى علم الطبيعة .

: فى أسباب الزلازل أو اهتزازات الأرض .

: تاريخ ووصف لزلزال سنة ١٧٥٥ .

: ملاحظات جديدة حول تفسير نظرية الرياح .

١٧٥٧ : برنامج محاضرات الجغرافية الطبيعية ، ويشمل دراسة للموضوع التالى : هل السبب فى كون الرياح الغربية التى تهب على مناطقنا رطبة ، هو أنها تعبر بحراً كبيراً ؟

١٧٥٨ : تصور جديد للحركة والسكون .

١٧٥٩ : محاولة لتقديم بعض ملاحظات حول التفاؤل .

١٧٦٠ : خطرات حول موت السيد فونك قبل أوانه ، خطاب إلى السيدة والدته .

١٧٦٢ : حول البراعة الزائفة لأشكال القياس الأربعة .

١٧٦٣ : محاولة من أجل إدخال مفهوم الكميات (أو التقدير) السالبة فى الفلسفة .

: الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله .

١٧٦٤ : بحث فى بداهة مبادئ العلم الإلهى والأخلاق .

: مقال فى أمراض الرأس .

: ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال .

١٧٦٦ : أحلام راء (واهم) موضحة فى ضوء أحلام الميتافيزيقا .

١٧٦٨ : فى الدعامة الأولى لاختلاف مناطق المكان .

١٧٧٠ : فى صورة ومبادىء العالم المحسوس والعالم المعقول .

١٧٧٥ : فى الفوارق بين السلالات البشرية .

١٧٧٦ : حول معهد دسو الخيرى .

١٧٨١ : نقد العقل الخالص (الطبعة الأولى) — وأما الطبعة الثانية فقد ظهرت سنة ١٧٨٧ .

١٧٨٣ : مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يكون من حقها أن تتخذ صفة العلم . (ترجم إلى اللغة العربية)

: حول كتاب « محاولة ومقدمة فى نظرية الأخلاق » لشولتس .

١٧٨٤ : فكرة التاريخ الشامل من وجهة نظر عالمية .

: إجابة على السؤال الدائر حول حقيقة « عصر التنوير » .

١٧٨٥ : عرض وتلخيص لكتاب هردر : « خطرات حول فلسفة تاريخ الإنسانية » .

: حول براكين القمر .

: تعريف مفهوم « السلالة البشرية » .

: أسس ميتافيزيقا الأخلاق (ترجم إلى اللغة العربية) .

١٧٨٦ : المبادىء الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة .

: افتراضات ظنية حول بداية تاريخ الإنسانية .

: ما هو معنى التوجيه فى نطاق التفكير ؟

١٧٨٨ : حول طب فلسفى للجسم .

: نقد العقل العملى .

١٧٩٠ : نقد ملكة الحكم .

: حول اكتشاف خاص يكون بمقتضاه كل نقد جديد للعقل الخالص عديم الفائدة بالقياس إلى نقد آخر أقدم منه .

: حول التصوف ووسائل علاجه .

١٧٩١ : حول فشل كل محاولة فلسفية فى مضمار « علم الربوبية » .

: ما هى الخطوات الفعلية التى حققتها الميتافيزيقا فى تقدمها منذ عهد ليبنتس وفولف ؟

١٧٩٢ : حول الشر الأصلى (الفصل الأول من كتاب الدين) .

١٧٩٣ : الدين فى حدود العقل الخالص .

: حول القول المشهور : « هذا حسن نظرياً ، ولكنه لا يساوى شيئاً عملياً »

١٧٩٤ : حول الفلسفة بصفة عامة .

: تأثير القمر على الجو .

: نهاية العالم .

١٧٩٥ : مشروع للسلام الدائم : محاولة فلسفية (مترجم إلى العربية) .

١٧٩٦ : حول نغمة ممتازة ظهرت أخيراً فى عالم الفلسفة .

: حل خلاف رياضى نشأ عن سوء فهم .

: التنبؤ بقرب عقد معاهدة صلح دائم فى عالم الفلسفة .

١٧٩٧ : المبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية فى الفضيلة .

: حول حق مزعوم للكذب رحمة بالإنسانية .

١٧٩٨ : حول صناعة الكتاب .

: تنازع الكليّات .

: الأنثروبولوجيا من وجهة نظر برجماتية .

١٨٠٠ : المنطق .

١٨٠٢ : الجغرافية الطبيعية .

١٨٠٣ : علم التربية .

ملاحظة :

نشرت بعد وفاة كانْت (عام ١٨٠٤) بعض نصوص متفرقة لدروسه ورسائله ومحاضراته العامة تحت عنوان « صفحات متناثرة » . وهناك طبعات ألمانية مشهورة لمؤلفات كانْت كلها مجتمعة ، لعل أهمها طبعة الأكاديمية البروسية للعلوم والآداب ببرلين (وهى فى ١٩ جزءا) ١٩٠٢ — ١٩٢٨ . وطبعة هارتنشتاين (فى عشرة أجزاء) بلبيزج (١٨٣٨ — ١٨٣٩) . وطبعة روزنكرانتس (فى ١٢ جزءا) بلبيزج (١٨٣٨ — ١٨٤٢) — وهناك ترجمات فرنسية كثيرة لمعظم مؤلفات كانْت ؛ لعل أدقها ترجمة جبلان التى اعتمدنا عليها فى هذا الكتاب . وأما باللغة العربية ، فقد ظهرت حتى الآن ترجمتان عربيتان جيدتان لكتاب كانْت الشهير : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » : الأولى منهما بقلم الأستاذ الدكتور محمد فتحى الشنيطى (بيروت) ١٩٧٠ ، (الطبعة الثانية) ، مع ترجمة لتعليقات الأستاذ دلبوس ، والأخرى بقلم الدكتور عبد الغفار مكاوى ، مراجعة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى . وهناك مشروع أعلنت عنه عندنا فى مصر وزارة الثقافة ، لترجمة أهم كتب كانت النقدية إلى اللغة العربية ، ضمن كتب المكتبة العربية التى يشرف على ترجمتها المجلس الأعلى للآداب والعلوم والفنون ، ولكن لم تظهر منها حتى الآن سوى ترجمة كتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ، سنة ١٩٦٥ (وهى الترجمة الثانية التى سبق أن أشرنا إليها) . وقد قامت الدكتورة نازلى إسماعيل بترجمة (التمهيدات لكل ميتافيزيقا مقبلة ... إلخ) كما قام الأستاذ الدكتور عثمان أمين بترجمة كتاب بونرو عن (فلسفة كنْط) ، ١٩٧٢ ، وكذلك قدم لنا الدكتور محمود زيدان مؤلفاً عن (كنْط وفلسفته النظرية) عام ١٩٦٩ .

مراجـــع

[تشتمل المكتبة العربية على آلاف المجلدات عن كانتْ ، والفلسفة النقديـة ، والكانْتيين ؛ ولكننا سنقتصر فيما يلي على ذكر أهم المراجع الإنجليزية والفرنسية التي تعرض أصحابها لدراسة آراء كانت في المعرفة ، والوجود ، والأخلاق ، والدين ، والجمال ، مع الاهتمام بالمؤلفات الرئيسية ، وإغفال المقالات التي قد يصعب الحصول عليها] .

1. V.Basch : "Essai Critique sur l'Esthétique de Kant", Vrin, 1927., N. E.
2. J. Benda : "The living Thoughts of Kant", Cassell. London, 1942.,
3. E. Boutroux : "La Philosophie de Kant", Paris, Vrin, 1926,
4. Cantecor :"Kant". Paris Alcan 1938.
5. H. W. Cassirer : "A Commentary on Kant's Critique of Judgment", London. 1938.
6. A. Cresson : "Kant, sa vie, son Oeuvre", Paris P. U. F., 1955.
7. A. Cresson q " La Mora le de Kant. " Paris, Alcan, 2^e èdition, 1904
8. R. Daval q "La Mètaphysique de Kant", Paris, P. U. F., 1953.
9. V. Delbos :"La Philosophie pratique de Kant", Paris, F. Alcan. 1905.
10. V. Delbos : "De Kant aux Post - Kautiens.", Paris Aubier, 1941.
11. F. Evellin : "La Raison Pure et les antinomies", Paris, Alcan. 1907.
12. A. C. Ewing : "A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason", London, 1950.
13. L. Goldmann : "La Communauté humaine et l'univers chez Kant", P. U. F.: 1948.
14. M. Heidegger : "Kant et le Problème de la Métaphysique.", trad. franç., Gallimard, N. R. F., 1948.
15. S. Korner : "Kant".. London. Pelican Philosophy Series, Penguin. 1955.
16. P. Lachièze - Rey : "L'Idéalisme Kantien." Paris Alcan, 1931.
17. A. D. Lindsay : "The Philosophy of Kant.", London, Oxford University Press, 1913.

18. R. A. C. Macmillan : "The Growning Phase of the Critical Philosophy.", London, 1912.

19. J. C. Meredith : "Kant's Critique of Aesthetic Judgment", Oxford Books, London, 1911.

20. H. J. Paton : "Kant's Metaphysics of Experience." 2 vol. London. 1936.

21. H. A. Prichard : "Kant's Theory of Knowledge", Oxford University Press 1909.

22. CH, Renouvier : "Critique de la doctrine de Kant", Paris, F. Alcan, 1906.

23. D. Ross : "Kant's Ethical Theory.", Oxford. Clarendon Press. 1954.

24. TH, Ruyssen : "Kant". Paris, F. Alcan. 1929.

25. F. Sartiaux : "Morale Kantienne et Morale Humaine." Paris, Alcan 1913.

26. C. Sentraul : "La Philosophie Religieuse de Kant", Bruxel. les, 1912.

27. A. H. Smith : "Kantian Studies.", Oxford. 1947.

28. A. E. Teale "Kantian Ethics.", Oxford, 1951.

29. J. Ward : "A Study of Kant", Cambridge. 1922,

30. J. Webb : "Kant's Philosophy of Religion.", Oxford, Clarendon Press., 1926.

31. T. Weldon : "Introduction to Kant's Critique of Pure Reason", Oxford, 1945.

32. G. T. Whitney & Bowers : "Heritage of Kant.", Princeton, 1962.

مراجع أخرى حديثه عن كانت :

(أضيفت فى الطبعة الثانية ــ عام ١٩٧٢)

1. Al-Azm (Sadik J.) : « The Origin of Kant's Arguments in the Antinomies. », Oxford, Clarendon Press, 1972.
2. Al - Azm (Sadik. J.) : « Kant's Theory of Time »' New York, Philosophical Library, 1967.
3. Alexandre (M.) : « Lecture de Kant, » P. U. F. (Epiméthée), Paris , 1969. (Textes rassemblés et annotés par Gérard Granel.)
4. Alquié (Ferdinand) : « La Critique Kantienne de la Métaphysique. », Paris, P. U. F., Collection « SUP. », No 85, 1970.
5. Deleuze (Gilles) : « La Philosophie Critique de Kant, » Paris, P. U. F. « SuP », No 59, 1967.
6. La Croix (Jean) : « Kant et le Kantisme, » Paris, P. U. F. Collection « Que - sais - je ? », No 1213, 1967.
7. Sentroul (Ch .) : « Kant et Aristote, » Louvain - Paris, Mémoire couronné par la « Kantgesellschaft. » , 1963.
8. Valansin (A.) : « A travers la Métaphysique. Le Criticisme Kantien, paris, 1925, n. éd , 1972.
9. Vreneaux (R.) : Les Sources cartésiennes et Kantiennes de l'Idéalisme Francais », Paris 1936, n. éd, 1971.
10. Vialatoux (Joseph) : « La Morale de Kant » , P. U. F. Collection. « SuP », No 22, Paris , 1967 ., 2e éd.

محتويات الكتاب

الفلسفة النقدية

١ — نظرية المعرفة

صفحة

٣ ـــ المشكلة الخلقية

٤ ـــ الفلسفة الجمالية

رقم الإيداع ٨٧/٨٥٦٧
الترقيم الدولى ٦ — ٠٣٤٦ — ١١ — ٩٧٧

هذا الكتاب

ناقش المؤلف في هذه الدراسة العلمية فلسفة عملاق من عمالقة الفكر الأوربي الحديث وهو (كانت) . الذي أستطاع أن يطبع معظم التيارات الفلسفية في القرنين التاسع عشر والعشرين بطابعة .

بني (كانت) فلسفته على ثنائية الذات أو الموضوع أو الفكر و الواقع وكان له موقف من الحدس العقلي وعالم الظواهر ، وقد اعتني بالمشكلة الميتافيزيقية ، وأوضح المهمة المزدوجة للفلسفة النقدية ، وتحدث عن الصلة بين العقل النظري والعقل العملي ، وكتب (كانت) عن السلام العالمي وناصر الحرية والديمقراطية ، فما هي أبرز السمات المميزة لشخصية (كانت) ؟ وكيف تجلت عبقرية (كانت) في إمانه بالقانون الأخلاقي ونقده لملكة الحكم ؟ فهل لازالت فلسفة (كانت) حية في الفكر المعاصر ؟

مكتبة مصر

سعيد جودة السحار وشركاه

٣ شارع كامل صدقى - الفجالة

تليفون : ٢٥٩٠٨٩٢٠

